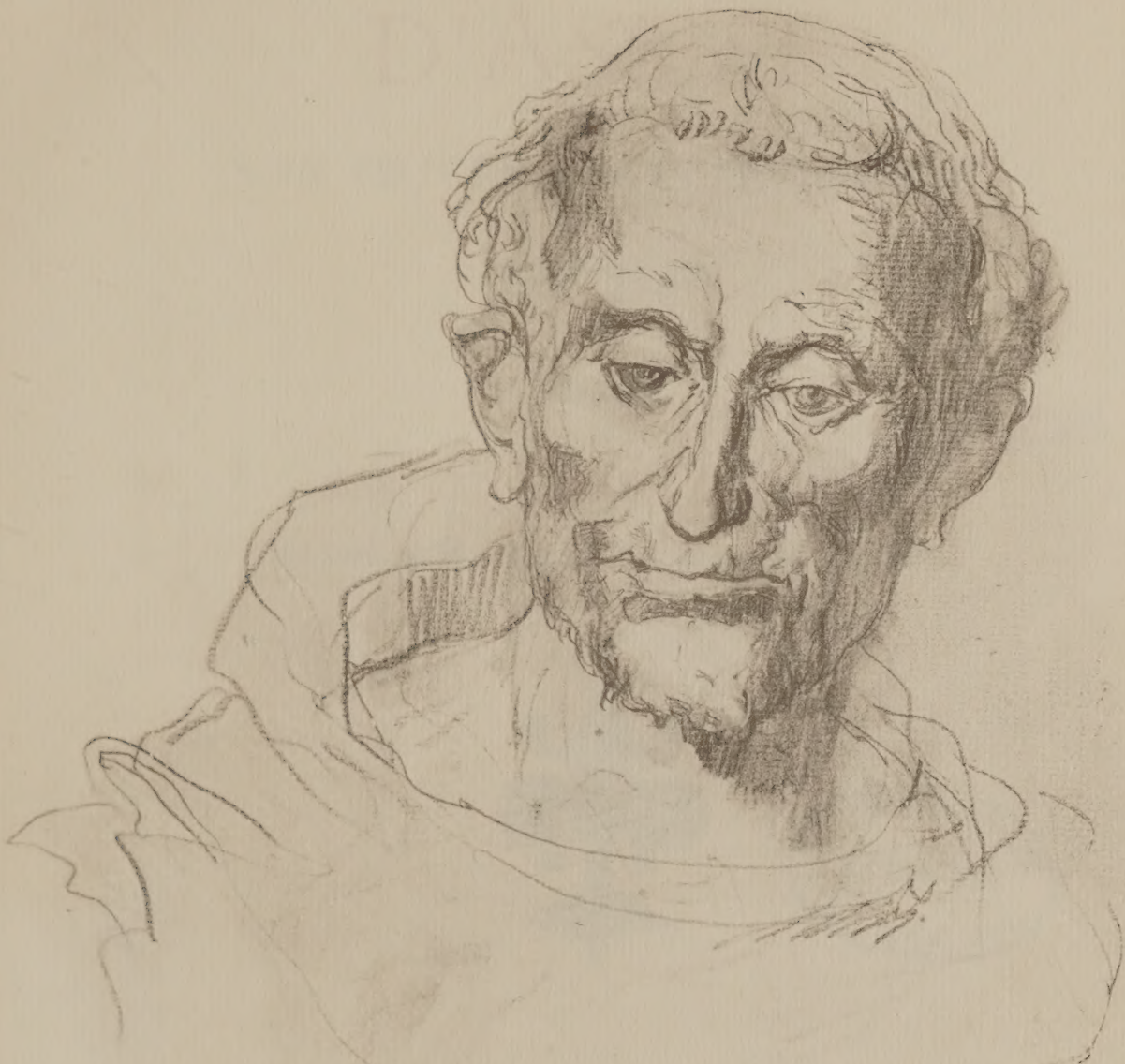
The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago.

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

Publié sous la direction de

HENRI LEMAITRE *et* ALEXANDRE MASSERON



The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

SON ŒUVRE — SON INFLUENCE

1226-1926

PRÉFACE
DE
S. É. LE CARDINAL DUBOIS

WITHDRAWN

CRAYON HORS TEXTE DE BERNARD NAUDIN

EX LIBRIS PROVINCIALIS
PRO SECRETARIO
S. S. CORDIS JESU

PARIS
ÉDITIONS E. DROZ
13, AVENUE FÉLIX-FAURE, XVe
1927

16245
The Catholic Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

PRÉFACE

Un proverbe français dit — avec trop de raison — « Les morts vont vite ! » Ce proverbe ne s'applique pas aux Saints. Leur mémoire reste en vénération, leur culte se perpétue dans l'Eglise.

Certains saints jouissent plus que d'autres de cette survivance. Apôtres, missionnaires ou martyrs célèbres, illustres fondateurs d'Ordres, humbles religieux ou religieuses, ils gardent une place privilégiée dans la dévotion des fidèles ou la reconnaissance des hommes. L'influence persévérante de leur apostolat, de leur action, de leur sainteté, de leurs bienfaits explique assez la permanence de ce souvenir toujours vivant, que le temps ne saurait affaiblir.

Saint François d'Assise est de ceux-là. Voilà 700 ans qu'il est mort ; mais sa vie sainte n'a cessé depuis lors d'être merveilleusement féconde. A travers les siècles, le miracle franciscain continue et frappe d'admiration avec les Fidèles, ceux-là même qui ne partagent pas notre foi.

L'Eglise est fière du Povercllo *d'Assise ; l'Italie le revendique comme le plus glorieux de ses fils. Toutes deux se sont unies pour célébrer solennellement le septième centenaire de sa mort.*

On a dit, en une piquante formule, que saint François était « le plus italien des saints, et le plus saint des Italiens ». Peut-être. Mais la gloire du saint Patriarche appartient à l'univers catholique tout entier.

Sa famille religieuse est partout répandue : nulle contrée qui ne bénéficie des vertus et de l'apostolat de ses fils et de ses filles : tant demeure profonde l'emprise exercée sur les âmes par la Règle franciscaine.

Quand cette Règle parut dans un monde profondément croyant, mais déchiré par les discussions, bouleversé par la violence, ensanglanté par les guerres, troublé par les hérésies, elle remit en pleine lumière la vérité évangélique trop oubliée. François apparut au monde comme un soleil : nacque al mondo un Sole [1] ; *il rayonna comme une étoile qui brille dans la nuit profonde, comme l'aurore qui chasse les ténèbres* [2], Radiabat velut stella fulgens in caligine noctis et quasi mane expansum super tenebras.

Que prêchait-il donc à ses disciples? L'Evangile, mais l'Evangile avec toutes ses exigences, les conseils comme les préceptes ; l'Evangile, source de charité et de paix, école de pauvreté et d'humilité, de chasteté et de sainte joie ; l'Evangile, qui révèle à l'homme les mystères de l'amour du Rédempteur, et qui met sur ses lèvres, en face des merveilles de la nature, des hymnes d'adoration et de louange envers le Père qui est au Ciel.

Cet Evangile, François le vivait. Il voulait qu'on le vécût autour de lui et avec lui. Des hommes, des femmes accoururent qui, groupés en monastères — nombreux déjà du temps de François — instaurèrent dans l'Eglise un genre de vie nouveau qui était, pour les profanes, une continuelle leçon et un fécond exemple.

Sans doute la perfection des monastères franciscains n'est pas faite pour tous, mais tous ont à s'y édifier. Beaucoup dès lors s'en inspirèrent dans leur existence quotidienne et formèrent le Tiers-Ordre séculier, dont l'influence n'a cessé d'être bienfaisante.

Ainsi François mérite bien le nom qui lui a été donné de Vir Catholicus. *Catholique, il l'est par la soumission la plus entière à l'Eglise et par l'universelle extension des Ordres qu'il a fondés. Ne l'est-il pas aussi par la popularité dont il jouit d'un bout à l'autre de l'univers?*

1. Dante, *Le Paradis*, c. XI.
2. Thom. de Celano, Leg. I. 37.

Cette popularité lui vient de sa rayonnante sainteté, de l'attrait de son génie, des délicatesses de son âme, sensible à toutes les beautés de la nature. Tout cela ne fait qu'un en lui, et tout en lui s'explique et s'éclaire par l'amour de Dieu, qui le fait vivre, agir et chanter — jusqu'à la mort.

Après lui la vie franciscaine continue de s'épanouir magnifiquement, malgré les terribles épreuves que traversa, dès ses origines, la famille du saint Fondateur.

C'est cette vie splendide et féconde que retracent avec compétence et autorité les divers chapitres du livre que nous présentons au public. On y verra, outre des études d'érudition proprement dite, une série de tableaux tracés de main de maître, où la philosophie et la théologie, l'art, la poésie et la mystique, unis aux travaux de l'apostolat, témoignent de la singulière vitalité que l'Ordre franciscain avait puisée dans l'âme même de son illustre Père.

Grande âme que celle-là — une des plus grandes qui fut sur la terre, une des plus belles aussi et dont le charme n'a cessé — et ne cessera — d'attirer à Dieu d'autres âmes par les liens de la charité — in vinculis caritatis.

† Louis, Cardinal DUBOIS,
Archevêque de Paris.

I

LES SOURCES DE LA VIE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

« Le point de départ de toutes les dernières recherches sur l'histoire de saint François se trouve dans la brillante « Etude critique des sources » que Paul Sabatier a placée au début de sa *Vie de saint François d'Assise* (Paris, Fischbacher, 1894) et dans son édition du *Speculum perfectionis*, parue peu après (1898). De la quantité énorme d'ouvrages, qu'ont suscités les travaux de Sabatier, qu'il suffise présentement de signaler trois écrits : les *Sources of the history of St Francis* de A. G. Little, dans *English Historical Review*, XVII, 643, octobre 1902 ; *Die Quellen zur Geschichte des heiligen Franz von Assisi*, par Walter Goetz (Gotha, 1904), qui constitue l'étude la plus fine et la plus détaillée des sources ; et la *Short Introduction to Franciscan literature* du P. Paschal Robinson (New York, 1907) qui s'est proposé un thème plus étendu et a groupé en un très petit nombre de pages une quantité énorme de renseignements utiles. »

Ainsi s'exprimait en 1920, dans une brochure aussi précieuse que modeste en son apparence, *A Guide to Franciscan Studies* (Londres), et figurant dans une collection de manuels scolaires, *Helps for Students of History*, l'un des plus illustres franciscanisants d'aujourd'hui, A. G. Little, président de la *British Society of Franciscan Studies*.

Aux trois études d'ensemble qu'il cite, sur les sources de la vie de saint François, la sienne, celle de M. W. Goetz et celle du P. P. Robinson, ajoutons immédiatement un ouvrage espagnol, paru en 1921, du P. Martin de Barcelone, O. M. Cap., *Estudio crítico de las fuentes históricas de San Francesco y Santa Clara* (Barcelone), parce que ce livre contient peut-être

la plus abondante bibliographie qui ait été publiée sur la question.

Voilà donc un point de départ, fixé par A. G. Little ; et l'on ne saurait en choisir de meilleur, puisqu'il s'agit, tout le monde est d'accord là-dessus, d'une véritable renaissance : l'Etude critique des sources de Paul Sabatier, de 1894. Et voilà aussi l'indication de quelques répertoires méthodiques, parmi une littérature immense et d'une savante obscurité.

Quant au point d'arrivée, nous le marquerons au Nouvelles recherches sur les sources de la vie de saint François, d'un autre éminent franciscanisant, M. Maurice Beaufreton, publiées d'abord en 1924 dans la revue *Frate Francesco* (Assise), et réunies ensuite dans un appendice du livre si consciencieux qu'il vient de consacrer à saint François (Paris, 1925).

Les conclusions des recherches de M. Maurice Beaufreton sont résumées dans ces quelques phrases de son avant-propos :

« On a, de tout temps, beaucoup écrit sur saint François, mais jamais peut-être on ne l'a tant fait que de nos jours. Depuis une trentaine d'années, livres d'érudition, de vulgarisation, d'édification se succèdent sans relâche. Connaissons-nous mieux aujourd'hui celui qui fut, avec saint Dominique, le grand artisan de la réforme catholique au XIII^e^ siècle ? Il est au moins permis de se le demander... Les textes relatifs à saint François que les recherches des érudits nous ont restitués nous révèlent beaucoup plus l'idée que les hommes d'une génération déterminée se faisaient du Patriarche d'Assise, que ce qu'était véritablement celui-ci. *Speculum Perfectionis*, *Légende des trois Compagnons*, *Actus*, *Legenda Antiqua* sont précieux à qui veut se rendre compte du développement des traditions qui aboutirent un peu plus tard au *De Conformitate* de Barthélemy de Pise ; ils ne peuvent qu'induire l'hagiographe en erreur. A celui-ci serviront seuls les Opuscules du Saint, les Légendes de Thomas de Celano, et, dans une moindre mesure, la Légende de saint Bonaventure et quelques pages isolées que nous a laissées le XIII^e^ siècle. »

Et M. Maurice Beaufreton de terminer son avant-propos, en faisant remarquer que ces vues, « que certains trouveront sans doute hypercritiques », — j'aurais attendu plutôt : ultraconservatrices, — « ont été soutenues avant lui par le Bollandiste Van Ortroy et par M. Henry Thode » ; ce qui est parfaitement exact. On serait même tenté de dire que la discussion, de trente ans, sur les sources de la vie de saint François se résume en un duel, aux passes redoutables et pleines d'imprévu, entre le P. Van

Ortroy, mort en 1917, dont M. Maurice Beaufreton a brillamment repris les armes, et M. Paul Sabatier : les autres combattants venant se ranger autour de l'un ou l'autre de ces deux chefs. Mais il faut renoncer à une telle simplification, qui serait plus commode et paradoxale que juste : car, en réalité, on découvre sans peine chez les franciscanisants la gamme entière des opinions : depuis la droite, du P. Van Ortroy, jusqu'à la gauche, de M. Paul Sabatier, s'il est permis d'emprunter de telles expressions à une langue qui n'a rien de commun avec celle de l'érudition... Et l'on peut affirmer, d'une âme sereine, que sur cette inextricable question des sources, il n'y a pas deux franciscanisants qui soient entièrement d'accord...

A la dernière page du fascicule XVIII des *Opuscules de critique historique* (1914-1919), M. Paul Sabatier écrivait : « Le temps n'est donc pas loin où tout le monde sera d'accord sur ces discussions qui ont fait couler tant d'encre. » La réponse est donnée par M. Maurice Beaufreton, qui, avec autant de rigueur que peut avoir une telle expression en pareille matière, s'est fixé aux antipodes de M. Paul Sabatier. Ce n'est pas très encourageant...

A tous les franciscanisants que j'avais l'honneur de connaître, j'ai posé pareille question : « Pensez-vous que le problème des sources de la vie de saint François puisse être résolu ? » Et tous m'ont fait une réponse identique, à un mot près : « Au fond, ce problème est simple : malheureusement, les théories de M. X. ou du Père X. ont tout embrouillé ! »

Seul, le nom propre changeait chaque fois... Et chaque fois aussi, la solution donnée à ce « problème si simple » différait des précédentes. Jamais le vieux *tot capita, tot sensus* n'a connu une telle fortune, depuis le jour où M. Paul Sabatier a publié sa magistrale étude, jusqu'à celui-ci où M. Maurice Beaufreton est venu nous assurer que trente années d'efforts, et de la part de savants de toutes nations et de toutes croyances, étaient demeurées à peu près inutiles pour connaître saint François !

Contrairement à l'opinion de tous mes amis franciscanisants, même les plus illustres, et bravant le risque d'être unanimement désapprouvé, je considère le problème des sources de la vie de saint François comme insoluble dans l'état actuel de nos connaissances. J'ajoute cependant que de nouvelles découvertes, comme celles du R. P. L. Lemmens, de A. G. Little et du R. P. F. Delorme, dont il sera question plus loin, peuvent jeter quelque lumière sur le débat et nous permettre d'espérer atteindre un jour à une solution provisoire.

Ce problème au fond est tout en nuances, et en nuances parfois à peine perceptibles. Il y faut apporter en même temps l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Le premier peut servir à établir de bonnes éditions critiques ; mais pour les interpréter, c'est le second qui est nécessaire. Et lorsqu'intervient l'esprit de finesse, l'accord entre les hommes ne va jamais sans quelques difficultés. A étudier les sources de la vie de saint François, on s'en aperçoit immédiatement. Et l'on s'aperçoit aussi que seule une solution infiniment nuancée risque d'avoir des chances d'approcher partiellement de la vérité.

Les difficultés inextricables qui se présentent à nous ont une double origine. La première a été fort bien et brièvement exposée par le R. P. L. Lemmens dans son introduction à l'édition du *Speculum Perfectionis*, *Redactio I (Documenta antiqua franciscana*, *Pars II*, Quaracchi, 1901) : *Illa, quæ jam primis ordinis temporibus cœpit, duplex observantia optime illustratur legendis S. Patris, quæ sæculo XIII scriptæ sunt.* « Communitas » *et* « Spirituales » *suas habuerunt legendas ; et auctores unius partius raro adhibent vel non nominant auctores alterius partis. Bernardus de Bessa, exempli gratia, in suo libro « De Laudibus S. Francisci » plura posuit e legenda secunda fratris Thomæ de Celano, sed hanc in suo catalogo omisit.*

Dès le début de l'Ordre, il s'y établit une double tradition, dont tout le monde sait que l'origine est même antérieure à la mort du Saint. L'atmosphère où paraissent les premières biographies est une atmosphère de combat, qui n'a jamais passé pour favoriser l'impartialité. Ces œuvres ne visaient pas seulement à l'édification, — ce qui augmente rarement la valeur historique d'une biographie, — elles visaient aussi à étayer une thèse, — ce qui est encore plus dangereux. De la théorie de M. Maurice Beaufreton que le *Speculum perfectionis* et les autres ouvrages qu'il énumère ne peuvent qu'induire en erreur l'hagiographe, à qui serviront seules les Légendes de Thomas de Celano et de saint Bonaventure, une critique absolument décisive a été faite par M. Etienne Gilson dans le numéro de juillet 1925 de la *Revue d'histoire franciscaine :* « Certes un aussi consciencieux biographe a l'attention éveillée sur les lacunes ou les erreurs que Celano peut contenir, mais il ne semble pas s'être demandé si la personnalité même du Saint, telle que Celano la décrit, est historiquement sûre, ou si elle ne résulte pas d'un point de vue adopté par le biographe sur son personnage. La partialité

du *Speculum*, ou de la *Legenda trium sociorum*, est très sensible, donc peu dangereuse ; Celano, sans présenter aucune déformation du même genre, ni à un degré comparable, n'a-t-il pas cependant, lui aussi, *son* saint François à nous proposer ? »

Son saint François ! — c'est M. E. Gilson qui souligne, — voilà qui me paraît être l'évidence même : on ne saurait mieux dire. Oui, Thomas de Celano, comme frère Léon, avait *son* saint François. Et parce que frère Thomas était un bon religieux, et surtout très docile, il s'est parfois efforcé de faire en sorte que *son* saint François fût *le* saint François de son supérieur. En tout cas, le jugement de M. Gilson me semble excellent : Thomas de Celano déformait lui aussi, beaucoup moins que les Spirituels, mais beaucoup plus habilement ; j'ajouterai que l'un de ses principaux procédés de déformation consiste, c'est extrêmement simple, à passer sous silence les paroles ou les gestes qui pourraient être gênants. Sans même rien altérer de la vérité, et en se contentant de ne pas dire toute la vérité, on peut aussi bien fausser les traits d'une figure que par des transformations plus ou moins conscientes.

Parmi les biographes modernes du Pauvre d'Assise, les uns, comme M. Paul Sabatier et ses disciples, ont attribué à la tradition léonine une importance que lui refusaient, plus ou moins, les autres, partisans de la tradition célanienne. Entre les deux systèmes il y a un fossé, que des travaux très consciencieux et très fouillés, comme celui de M. Maurice Beaufreton, ne sont précisément pas faits pour combler. Sur ce fossé, on s'efforce périodiquement de jeter des passerelles, mais périodiquement aussi ces passerelles craquent. Et il faut recommencer...

Une seconde source de difficultés est d'une tout autre nature. Il suffit d'avoir pratiqué, même d'une façon très superficielle, les premières biographies et les premières compilations consacrées à saint François, pour s'apercevoir immédiatement que l'on y trouve un fond considérable de récits communs, mais qui, d'une version à l'autre, se présentent avec des variantes parfois très importantes. Les parties, voire les expressions communes, sont d'ailleurs telles, et si nombreuses, qu'il est tout de suite évident que nous n'avons de choix qu'entre ces deux solutions : ou bien l'un des récits dérive de l'autre ; ou bien ils dérivent d'une même source. Mais, dans le premier cas, de quel côté est la priorité ? Et, dans le second, quelle est la source ?

Voici, pour les lecteurs qui ne seraient point familiarisés avec ces questions, un curieux exemple de ces ressemblances, emprunté à une étude très importante du R. P. Ferdinand Delorme, dont il sera ultérieurement question :

Legenda antiqua, chapitre 72.

Unde, quodam tempore, paucis annis post conversionem suam, cum ambularet quadam die solus per viam non multum longe ab ecclesia Sancte Marie de Portiuncula, ibat alta voce plangendo et ejulando. Cumque sic ambularet, quidam spiritualis homo, quem novimus et ab eo istud intellexi-mus, qui multam misericordiam et consolationem fecerat sibi antequam haberet fratrem aliquem et postea similiter, obviavit illi, et motus pietate circa ipsum interrogavit eum dicens : « Quid habes, frater ? » Putabat enim quod haberet dolorem alicujus infirmitatis. At ille : « Ita deberem ire plangendo et ejulando sine verecundia per totum mundum passionem Domini mei ». At ille una cum ipso cepit plorare et fortiter lacrimari.

Speculum perfectionis, chapitre 92.

Quodam tempore, paulo post conversionem suam, cum ambularet solus per viam non longe ab ecclesia sanctae Mariae de Portiuncula, ibat alta voce plangendo. Quidam autem spiritualis homo obviavit illi et, timens ne haberet aliquem dolorem infirmitatis, dixit ei : « Quid habes, frater ? » At ille respondit : « Ita deberem ire per totum mundum sine verecundia plangendo passionem Domini mei ». Tunc ille simul cum eo coepit flere et fortiter lacrymari. Hunc virum novimus et ab ipso hoc intellexi-mus, qui etiam fecit multam consolationem et misericordiam beato Francisco et nobis sociis ejus.

Légende des Trois Compagnons, chapitre 5.

Quadam autem die solus ibat prope ecclesiam sanctae Mariae de Portiuncula plangendo et ejulando alta voce. Quem audiens quidam vir spiritualis putavit ipsum pati infirmitatem aliquam vel dolorem, et pietate motus circa eum interrogavit illum cur fleret. At ille dixit : « Plango passionem Domini mei Jesu Christi, pro quo non deberem verecundari alta voce ire plorando per totum mundum. » Ille vero coepit cum ipso similiter plangere alta voce.

Les problèmes de priorité que posent des ressemblances et des divergences de ce genre sont innombrables, et se compliquent encore de ce que les divers morceaux ne se présentent pas dans un ordre identique dans les différentes biographies, et de ce qu'ils sont introduits, parmi le contexte, dans des conditions et par des formules sur lesquelles rien n'est plus facile que d'épiloguer. Les historiens n'ont réussi que fort imparfaitement à élucider des questions aussi obscures. Et il n'est pas rare que les plus graves parmi eux parviennent à des solutions diamétralement opposées. On en verra plusieurs exemples particulièrement édifiants.

Certains recueils franciscains nous apparaissent comme des mosaïques, dont on arrive par une sorte de jeu de patience à identifier la plupart des éléments, mais où il demeure parfois certains résidus rebelles et sur lesquels s'échafaudent d'ingénieuses théories...

S'il est établi qu'un ancien biographe de saint François a eu entre les mains, au moment où il rédigeait son œuvre, un certain nombre de matériaux qui lui avaient été fournis par des témoins plus ou moins directs, que parmi ces matériaux il a fait un choix, rejetant les uns, conservant les autres, et les remaniant parfois, et les transformant, sans doute sera-t-il d'un intérêt extrême de rechercher ces matériaux eux-mêmes, aussi bien ceux qui ont été accueillis que ceux qui ont été écartés. Mais on voit aussitôt combien sera délicat un pareil travail et quelles qualités il exige : on devine encore comme interviendront des éléments d'appréciation fort subjectifs et comme l'entente sera difficile. Que si maintenant, dans un recueil, il se trouve non plus seulement des textes qui ont été utilisés par cet ancien biographe, mais encore d'autres textes qui dérivent cette fois de son œuvre, le tout mélangé sans ordre apparent, le problème se hérissera de difficultés à peu près insurmontables.

Qu'on lise seulement ces lignes de A. G. Little, pour se rendre compte que les remarques qui précèdent ne sont point des hypothèses, mais ne correspondent que trop à la réalité :

« An examination of the chapters containing narratives common to the *Speculum perfectionis* and II *Celano II* (seconde partie de la Seconde Légende de Thomas de Celano) will prove that in some cases the *Speculum perfectionis* preserves the reading of the original from which II *Celano II* is derived (allowing the inevitable deterioration which results from MSS. being transcribed by successive copyists, especially when the copyists are not merely trained scribes but persons interested in the matter they are transcribing) ; in other cases the *Speculum perfectionis* copies from II *Celano II ;* in other cases the priority is doubtful. »

Or, le problème ne se pose pas seulement sur deux textes à la fois, comme dans l'exemple cité de A. G. Little, mais souvent sur plusieurs. Et l'enchevêtrement est tel, telle aussi notre ignorance des conditions exactes dans lesquelles ces recueils ont été composés, que le vrai fil d'Ariane, malgré tous les efforts, demeure invisible.

Il est encore permis d'ajouter que, parfois, les critiques, de la meilleure

foi du monde, et par un travers bien humain, se laissent éblouir par leur propre système, le soutiennent avec une trop grande intransigeance et se refusent à en reconnaître les plus évidentes faiblesses. Le doux entêtement des savants est un de leurs moindres et plus innocents travers : c'est la plus noble forme de l'aveuglement...

Je voudrais seulement raconter ici, à ceux qui ne sont pas initiés à ces brillants assauts de l'érudition, l'histoire de trente années de recherches et de combats : travail fort humble et sans aucune originalité, et qui n'aura d'autre but que d'essayer de montrer avec quelle ardeur, quel zèle, quelle probité scientifique, voire quels scrupules, ont été étudiées depuis 1894 les sources de la vie de saint François d'Assise.

Ces sources, on les classe généralement sous cinq rubriques :

I. — Les œuvres du Saint.
II. — Les biographies proprement dites.
III. — Les documents diplomatiques.
IV. — Les chroniques de l'Ordre des Mineurs.
V. — Les chroniques d'auteurs étrangers à l'Ordre.

C'était la division de P. Maul Sabatier, en 1894 ; c'est encore celle de M. Johannès Joergensen, du P. Cuthbert, du P. Martin de Barcelone, de M. Maurice Beaufreton, etc... Les différences de l'un à l'autre écrivain ne portent guère que sur des points secondaires. Ainsi, par exemple, M. Joergensen fait rentrer les documents diplomatiques sous la rubrique *Ecrits de personnages étrangers à l'Ordre ;* et M. Maurice Beaufreton appelle *Documents divers* les sources de la dernière catégorie, en y comprenant un passage d'une lettre de saint Bonaventure. Mais on peut dire que la division de M. Paul Sabatier est demeurée traditionnelle.

Une remarque cependant s'impose sur la répartition de certaines sources entre la seconde et la quatrième catégorie. Il y a ici un peu de flottement. Ainsi M. Paul Sabatier classe les Fioretti parmi les Chroniques de l'Ordre des Mineurs, alors qu'on les comprend plus souvent sous la deuxième rubrique. Il en est de même pour quelques autres ouvrages. Tout cela est sans importance.

Il n'y a donc qu'à se tenir à cette division consacrée, et à noter tout de suite que le débat porte presque uniquement sur les sources de la seconde rubrique, sur les biographies proprement dites.

Je passerai très rapidement, dans une première partie, sur les sources des rubriques I, III, IV et V, pour étudier d'un peu plus près, dans une seconde partie, ces fameuses biographies, devenues, depuis trente ans, le champ clos de prédilection des plus illustres franciscanisants.

PREMIÈRE PARTIE

Les œuvres de saint François.

Lorsque, en 1894, M. Paul Sabatier commençait son exposé des sources de la vie de saint François par l'étude des œuvres mêmes du Saint, c'est presque une découverte qu'il apportait à ses lecteurs : non que ces textes fussent à la vérité ignorés, mais la question de leur authenticité n'avait pas été sérieusement examinée, il n'en existait aucune édition critique, ni même aucune bonne édition, et, ce qui est peut-être encore plus grave, leur importance avait complètement échappé aux historiens de saint François. M. Sabatier pouvait citer en note cette phrase de Karl Müller, dans ses *Anfänge des Minoritenordens* (Fribourg, 1885), qui aujourd'hui nous paraît bien étonnante : « Die Briefe die unter seinem Namen gehen, mögen teilweise echt sein. Aber sie tragen kaum etwas zur näheren Kenntniss bei und können daher fast ganz ausser Acht bleiben. » Nous pensons exactement le contraire et que « les écrits de saint François sont assurément la meilleure source à consulter pour arriver à le connaître. » Ce n'est qu'un devoir de justice de rappeler à qui nous sommes redevables de ce changement de point de vue ; et il ne faut pas que nous soyons dupes de ce qu'il est devenu parfaitement banal de commencer une étude des sources par l'examen des œuvres de saint François : il n'en a pas toujours été ainsi.

Il existe deux bonnes éditions des opuscules de saint François ; elles ont paru simultanément en 1904, et leurs auteurs sont arrivés, à quelques détails près, aux mêmes conclusions. Ces éditions sont celles de H. Boehmer dans les *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi* (Tubingue et Leipzig), et celle des Pères Franciscains du Collège Saint-Bonaventure

de Quaracchi, qui forme le premier volume de la *Bibliotheca franciscana ascetica medii ævi : Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis* (Quaracchi). Cette dernière édition, dont l'auteur est en réalité le P. Léonard Lemmens, ne contient que les œuvres latines. P. Maul Sabatier a soumis ces deux éditions à une minutieuse étude dans le fascicule X des *Opuscules de critique historique : Examen de quelques travaux récents sur les opuscules de saint François* (1904).

En ce qui concerne les œuvres en langue latine, l'accord paraît complet sur l'authenticité des écrits suivants, que j'énumère d'après l'ordre de l'édition de Quaracchi :

Première partie : Admonitions et Règles. — 1. Vingt-huit admonitions. — 2. Salutation aux vertus (cf. II Celano, II, CXLII). — 3. Avertissement aux clercs sur le respect du corps du Seigneur et sur la décence de l'autel ; il semblerait préférable de faire figurer ce texte dans la seconde partie, parmi les lettres, sous la rubrique *ad omnes clericos* (cf. P. L. Oliger, O. F. M., *Textus antiquissimus epistolae S. Francisci de reverentia Corporis Domini in missali Sublacensi, cod. B 24 Vallicellanus*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. VI, 1913, p. 3). — 4. Première Règle des Frères Mineurs. — 5. Seconde Règle des Frères Mineurs. — 6. Promesse aux sœurs de Saint-Damien. — 7. Dernière volonté adressée à sainte Claire, sur la pauvreté. — 8. Testament. — 9. Règlement pour les frères qui veulent vivre dans les ermitages.

Seconde partie : Lettres. — 10. Lettre à tous les fidèles. — 11. Lettre au chapitre général et à tous les frères. — 12. Lettre à un ministre. — 13. Lettre à tous les gardiens. — 14. Lettre à frère Léon (l'autographe est conservé à la cathédrale de Spolète).

Troisième partie : Prières. — 15. Paraphrase du *Pater* et *Laudes Domini*, avec une oraison. — 16. Salutation à la Bienheureuse Vierge. — 17. Bénédiction à frère Léon et *Laudes Dei* (l'autographe est conservé à la basilique d'Assise ; cf. II Celano, II, XX ; l'authenticité de cette célèbre relique, qui est aujourd'hui reconnue, a été très discutée, et il existe sur la question une bibliographie imposante que l'on trouvera dans les ouvrages suivants : P. Angelo Cresi, O. F. M., *La Benedizione di Fra Leone scritta da S. Francesco alla Verna*, dans *La Verna*, Arezzo, 1913, et P. Saturnino Mengherini, O. F. M., *Codice diplomatico della Verna e delle SS. Stimate di S. Francesco d'Assisi*, Florence, 1924). — 18. Office de la Passion.

L'édition de Quaracchi admet encore deux autres textes : dans la seconde partie, la lettre *ad populorum rectores*, et, dans la troisième partie, une oraison qu'il est facile de reproduire entièrement, car elle est extrêmement brève : *Absorbeat quaeso, Domine, mentem meam ab omnibus quae sub caelo sunt ignita et melliflua vis amoris tui, ut amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori.*

M. Maurice Beaufreton estime que l'édition de Quaracchi eût été parfaite, si ces deux morceaux n'y avaient pas figuré. Boehmer range l'oraison parmi les œuvres douteuses ; et le P. Lemmens ne défend pas avec grande vigueur son authenticité ; il se contente de rappeler qu'elle est uniquement fondée sur les témoignages d'Ubertino da Casale (*Arbor vitae*, V, 4) et de saint Bernardin de Sienne (*Opera omnia*, t. II, serm. 60, II, 11). L'opinion de Boehmer paraît très raisonnable : les preuves alléguées ne sont pas décisives en faveur de l'authenticité, mais il est impossible de les écarter, alors qu'on n'a en réalité aucun argument à leur opposer. La tradition orale d'un texte aussi court, de saint François à Ubertino, n'a rien que de très facile à admettre. La prière, malgré la beauté de son sentiment mystique, paraît un peu gâtée par l'abus de l'allitération, et on pourrait, s'il était vraiment prouvé qu'elle doit être rejetée, ne point trop regretter, sa disparition.

La question de l'authenticité de la lettre *ad populorum rectores* est beaucoup plus importante. Et nous sommes autorisés à ne point la sacrifier avec allégresse. Il faut reconnaître que nous n'en possédons pas de manuscrit, que le seul témoignage qu'on puisse alléguer ici est un peu fragile, et qu'il a besoin d'être étayé par des considérations de critique interne : considérations légitimes, mais qui n'entraînent que dans des cas exceptionnels un unanime assentiment. Le témoignage est celui de Gonzague qui, en 1587 pour la première fois, la publia dans son *De Origine seraphicae religionis franciscanae* (Venise), en ajoutant qu'elle avait été rapportée d'Espagne par Jean Parenti. Le P. Lemmens, dans son apparat critique, donne cette raison à l'appui de l'authenticité de la lettre : « Cum ideae et epistolae stilus omnino S. Francisco congruant, ipsam in editionem nostram inserendam censuimus. » Boehmer considère la pièce comme douteuse, mais M. Paul Sabatier défend son authenticité en développant avec enthousiasme la thèse du P. Lemmens : « Comme l'a fort bien vu, ajoute-t-il, le Dr W. Goetz, il y a une sorte d'harmonie entre la démarche que fait ici François

pour qu'au crépuscule les cloches invitent le peuple à louer Dieu, et celle qu'il aurait voulu faire pour que le jour de Noël nos petites sœurs les alouettes eussent un festin servi aux frais du denier public. » (*Examen...*, p. 24). Si la lettre est un faux, admirons le génie du faussaire qui a trouvé le détail précis, caractéristique, capable de donner au moins à beaucoup de lecteurs la sensation directe qu'ils lisent un texte de saint François. Et ne repoussons pas trop énergiquement l'hypothèse que ce faussaire pourrait bien n'avoir jamais existé : il y a, à tout le moins, des probabilités extrêmement sérieuses en faveur de l'authenticité de la lettre *ad populorum rectores.* »

Quant à la brève lettre à saint Antoine de Padoue, elle est rejetée par le P. Lemmens, mais il semble que ce soit surtout parce qu'elle nous est parvenue en différents textes, ce qui rend douteuse la forme sous laquelle elle a été écrite. Le savant éditeur ne se prononce pas directement sur la question de fond. Elle est d'une extrême importance pour connaître l'attitude de saint François à l'égard de la science. Les critiques sont nettement divisés. M. Paul Sabatier, en 1894, écrivait dans la *Vie de saint François* (p. 322) : « Devant cette attitude du fondateur, il est bien difficile de croire à l'authenticité du billet qui aurait été adressé à Antoine de Padoue... Faut-il voir là autre chose qu'une pieuse supercherie, pour atténuer les déclarations si nettes et si nombreuses de François contre la science ? » Mais lorsqu'en 1904 il revint sur la question dans l'*Opuscule* déjà cité, sans se prononcer expressément, — « *adhuc sub judice lis est* », — il était beaucoup plus favorable à l'authenticité de la lettre, parce que dans le manuscrit de Liegnitz (cf. *Opuscules de critique historique*, t. I, p. 75, n. 3), et dans le fameux manuscrit 4354 du Vatican, on retrouvait la suscription : *Fratri Antonio episcopo meo*, indiquée par Thomas de Celano, pour montrer en quel respect saint François tenait les maîtres en sacrée théologie (II Celano, II, 122). « Il serait bien peu probable, conclut M. Paul Sabatier, qu'un faussaire fût allé emprunter à Thomas de Celano cette indication pour la faire suivre d'une pièce apocryphe. » Cet argument-là n'est peut-être pas très convaincant : il suffisait, semble-t-il, que le faussaire sût son métier...

Il est certain, en résumé : que saint François a écrit une lettre à saint Antoine et que nous n'en possédons pas un texte rigoureusement établi. Mais il est au moins très probable que nous connaissons, ce qui est l'es-

sentiel, le fond de ce document, à quelques variantes de forme près ; et il n'est nullement démontré que nous ayons affaire à l'œuvre d'un faussaire. L'opinion de W. Goetz ne me semble avoir rien perdu de sa valeur : « Der Inhalt des Briefes erweckt nicht den Verdacht einer Falschung, sondern passt zu den Anschauungen Franzens : er giebt die Erlaubnis unter der Bedingung « ut neque in te, neque in ceteris, quod vehementer cupio, extinguatur sanctae orationis spiritus juxta regulam quam profitemur. » Der Stil des Briefes ist — soweit sich aus dem einen Satze, der den Inhalt ausmacht, urteilen lässt — glatter als der des Testaments und des Briefes an Bruder Leo ; aber dennoch nicht so, dass die Echtheit daraufhin zu bestreiten wäre. » De toute évidence, un doute demeure, dont le coefficient varie avec chaque critique ; et, aux deux extrêmes, ce doute se transforme en certitude positive ou négative...

Les autres lettres attribuées à saint François sont trop suspectes pour qu'il soit besoin d'y insister. Mais nous savons de source sûre qu'il en écrivit un certain nombre qui ne nous sont pas parvenues. De nouvelles découvertes demeurent possibles.

Parmi les poèmes en langue italienne qui ont été attribués à saint François, il est aujourd'hui à peu près admis qu'il n'en est qu'un seul dont il serait l'auteur : le Cantique de frère Soleil ou *Laudes Creaturarum.*

Dans l'édition des œuvres du Saint, publiée à Anvers en 1623 par Wadding, et qui forma la base de toutes les éditions qui ont paru jusqu'à notre époque, on trouve deux cantiques, *Amor de caritade* et *In foco amor mi mise*, qui seraient de saint François d'après saint Bernardin de Sienne (*Opera omnia*, t. IV, *serm.* 16 et 41). Si le fond de ces poésies est bien d'inspiration franciscaine, il est certain qu'elles n'ont pas été composées sous cette forme par saint François et c'est avec raison qu'elles ont été rejetées par tous les derniers critiques.

Quant au Cantique de frère Soleil, son authenticité a subi de rudes attaques, en particulier de la part de M. Ildebrando della Giovanna *(San Francesco d'Assisi e le Laudes Creaturarum*, dans le *Giornale storico della letteratura italiana*, XXV, 1895 et XXIX, 1897). Il n'est pas tout à fait exact de dire, comme on le fait quelquefois, que les Pères de Quaracchi ont rejeté de leur édition le Cantique du Soleil. En réalité, ils ont seulement évité de se prononcer sur la question : « Haec editio... respicit

sola opera latina. » M. Paul Sabatier a vivement reproché son silence au Père Lemmens *(Examen...*, p. 3).

Comme il s'agit ici de l'œuvre la plus populaire de saint François, il ne sera peut-être pas inopportun d'indiquer en quelques mots les principaux arguments qui militent en faveur de son authenticité. On trouvera d'ailleurs un exposé complet de la question dans l'étude si fouillée que le P. Leone Bracaloni, O. F. M., vient de publier sous ce titre : *Il cantico di Frate Sole composto da S. Francesco in S. Damiano d'Assisi* (Todi, 1925).

Les circonstances dans lesquelles le Cantique fut composé, en trois fois, sont rapportées dans le *Speculum perfectionis* (chapitres 100, 101, et 123), où le texte est donné au chapitre 120. M. Paul Sabatier a publié, en 1908, en appendice à son édition du *Speculum*, une étude spéciale de ce chapitre.

Le récit du *Speculum* est confirmé à deux reprises par Thomas de Celano dans la *Seconde Légende* (II, 161 et 163) ; et l'auteur du *Più antico poema della vita di S. Francesco*, antérieur à 1230, auteur qui est aujourd'hui identifié avec Henri d'Avranches, fait une claire allusion au Cantique des créatures en le comparant au Cantique des trois Enfants dans la fournaise. Le manuscrit 338 de la Bibliothèque communale d'Assise, qui contient le plus ancien recueil des opuscules de saint François, et dont la partie qui nous intéresse ici est certainement antérieure à 1279 et doit même remonter jusqu'à 1250, renferme le Cantique des créatures : *Incipiuntur Laudes creaturarum, quas fecit beatus Franciscus, ad laudem et honorem Dei, cum esset infirmus apud sanctum Damianum ;* cette dernière indication s'accorde absolument avec le texte du *Speculum*.

Enfin les compilations postérieures rapportent les mêmes circonstances de la composition du Cantique.

Les documents diplomatiques.

« Nous rangeons dans cette catégorie, écrivait en 1894 M. Paul Sabatier, tous les actes ayant un caractère d'authenticité publique, en particulier ceux qui ont été rédigés par la chancellerie pontificale. »

Cette catégorie de documents est celle qui, par sa nature même, prête le moins à discussion. Une simple énumération suffira donc :

I. — L'acte de donation de l'Alverne, *Instrumentum donationis montis*

Alvernae, acte notarié, que Sbaralea disait conservé aux archives de Borgo San Sepolcro, daté du 9 juillet 1274, par lequel les fils du comte Orlando dei Catani ratifiaient la donation faite verbalement, — *in voce tantum et absque nulla scriptura*, — par leur père à saint François.

II. — Les registres d'Honorius III et ceux de Grégoire IX, avant et pendant son pontificat. Ceux de Grégoire IX, alors qu'il n'était encore que le cardinal Hugolin, ont une importance particulière ; ils ont été étudiés en 1889, dans l'*Archivio storico della Società Romana di Storia patria*, par M. Guido Levi, qui les a publiés, l'année suivante, dans les *Fonti per la storia d'Italia*.

III. — Les premières bulles pontificales. Elles ont été rassemblées dans le recueil bien connu du Mineur Conventuel Sbaralea : *Bullarium franciscanum, seu Romanorum Pontificum constitutiones, epistolae, diplomata ordinibus Minorum, Clarissarum et Poenitentium concessa* (Rome, 1759-1768). Beaucoup de ces documents avaient déjà été publiés, notamment dans le *Speculum Minorum*, de Martin Morin (Rouen, 1509), et dans le *Firmamentum Trium Ordinum* (Paris, 1512 et Venise, 1513).

Il n'a été rien ajouté d'important, dans cette catégorie de sources, à la liste dressée par M. Paul Sabatier. L'attention a seulement été attirée sur quelques bulles, autres que celles qu'il avait indiquées.

Il suffira de signaler ici les travaux récents auxquels a donné lieu l'acte de donation de l'Alverne du 9 juillet 1274. L'original n'existe pas et la publication de Sbaralea a été faite, non point sur une copie de cet original, conservé chez les comtes Catani de Borgo San Sepolcro, copie faite par l'archiprêtre de San Leo, Giovan Battista Marini, mais sur une copie de copie. La trace la plus ancienne de l'existence de cet acte ne remonte qu'à 1447, et, à dire vrai, malgré la démonstration du P. Zeffirino Lazzeri, O. F. M., *L'Atto di conferma della donazione della Verna* (dans *la Verna*, XI, 1913, p. 7), il demeure un doute sur l'authenticité, non point du tout de la donation verbale du comte Orlando, mais de l'acte de confirmation de 1274.

Le meilleur texte est celui qui a été publié par le P. Saturnino Mencherini, O. F. M., dans sa *Guida illustrata della Verna* (Quaracchi, 1921) et ensuite dans son *Codice diplomatico della Verna e delle SS. Stimmate di S. Francesco d'Assisi* (Florence, 1924). Dans ce dernier recueil, le texte de l'acte de confirmation du 9 juillet 1274 est accompagné de deux autres actes, relatifs à la famille du comte Orlando.

Les chroniques de l'Ordre des Mineurs.

M. Paul Sabatier citait en 1894 : I. La chronique de Jourdain de Giano. — II. La Chronique d'Eccleston. — III. La Chronique de Fra Salimbene. — IV. La Chronique des Tribulations d'Ange Clareno. — V. La Chronique des XXIV Généraux. — VI. Le traité des Conformités de Barthélemy de Pise. — VII. La Chronique de Glassberger. — VIII. La Chronique de Marc de Lisbonne. Quant aux Fioretti, sans doute vaut-il mieux ne point les séparer désormais des *Actus Beati Francisci et sociorum ejus*, qui ont trop de rapport avec certains recueils proprement biographiques, pour ne pas être rangés dans la même catégorie. D'autre part, il existe encore quelques documents qui peuvent être étudiés ici.

I. — Chronique de Jourdain de Giano. — Il en existait deux éditions en 1894, celle du Dr G. Voigt, publiée en 1871 dans les *Abhandlungen* de l'Académie royale des sciences de Saxe, sous le titre *Die Denkwürdigkeiten des Minoriten Jordanus von Giano*, et celle des Pères Franciscains de Quaracchi, dans le tome I des *Analecta Franciscana* (1885). Une édition nouvelle fut publiée en 1908 par H. Boehmer, d'après un manuscrit qu'il avait découvert à Karlsruhe, et les sources indirectes qui lui étaient fournies par les chroniques du Polonais Jean Komerowski et de Nicolas Glassberger. Elle forme le tome VI de la *Collection d'études et de documents* (Cf. P. L. Lemmens, O. F. M., *Continuatio et finis chronicae fratris Jordani de Jano*, O. F. M., dans *Archivum franciscanum historicum*, III, 1910, p. 47).

Cette brève chronique, écrite en 1262, concerne surtout l'introduction de l'Ordre et son développement en Allemagne, où Jourdain partit en 1221. Mais les premiers chapitres donnent, sur saint François et sur la crise de l'Ordre du vivant du Saint, une documentation de toute première valeur. Il y a d'ailleurs, dans la vieille littérature franciscaine, peu de livres aussi amusants et aussi pleins de vie, que les souvenirs de ce vieux moine, qui nous raconte comment il fut un jour reçu processionnellement par ses frères et qu'il en éprouva une grande stupeur : il avait tout simplement oublié qu'il portait sur lui des reliques de saint François ; c'est à partir de ce moment qu'il commença à se douter que François était un Saint !

II. — Chronique de Thomas d'Eccleston. — Le livre de l'arrivée des Frères Mineurs en Angleterre ne nous fournit point de renseignements nouveaux sur saint François, mais nous aide cependant à le connaître en nous faisant comprendre quelle transformation il avait opérée dans ces hommes qu'il envoyait de toutes parts à la conquête du monde. Une édition critique de cette Chronique a été publiée en 1909 par A. G. Little et forme le tome VII de la *Collection d'études et de documents*.

III. — Chronique de Fra Salimbene. — C'est beaucoup plus aussi pour la documentation qu'elle nous apporte sur le développement de l'Ordre des Mineurs, que pour ce qu'elle ajoute à notre connaissance de saint François, que la Chronique de cet extraordinaire bavard est toujours énumérée parmi les sources. Quelques détails cependant que Fra Salimbene tient des premiers compagnons du Saint ne sont pas négligeables : c'est ainsi, par exemple, qu'il nous transmet sur les Stigmates un témoignage directement recueilli par lui de la bouche de Léon. La vieille édition de Parme de 1857, qui était défectueuse, a été heureusement remplacée par celle de O. Holder-Egger dans les *Monumenta Germaniae Historica* (1905-1913).

IV. — Chronique des sept Tribulations de l'Ordre des Mineurs d'Ange Clareno. — Cette chronique, écrite vers 1330, et dont le titre est inspiré par des idées joachimites, est essentiellement une œuvre de combat. C'est surtout en étudiant les premières biographies de saint François que l'on peut se rendre compte de la très grande importance de l'œuvre de ce chef des Spirituels. Malheureusement cette chronique n'a pas été entièrement publiée. Lorsqu'en 1894, M. Paul Sabatier en montra tout l'intérêt, il n'existait que les éditions partielles du P. Ehrle, dans l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters* (t. II, 1886), et de Döllinger dans les *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* (Munich, 1890). Depuis cette date, on ne peut signaler que l'édition des deux premières Tribulations par Felice Tocco : *Le due prime tribolazioni dell' Ordine francescano, con appendice sul valore della Cronaca delle Tribolazioni*, dans les *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei* (Rome, 1908).

Sur l'intérêt de la Chronique d'Ange Clareno pour l'étude des sources de la vie de saint François, il est nécessaire de consulter la savante introduction mise par le R. P. Livarius Oliger, O. F. M., à son édition de l'*Expositio Regulae Fratrum Minorum* (Quaracchi, 1912), qui doit d'ailleurs être elle-même utilisée.

V. — Chronique des XXIV Généraux de l'Ordre des Mineurs. — Terminée vers 1375, par un Frère Mineur de la province d'Aquitaine, cette compilation contient sur les premiers Frères des documents qui ne nous sont pas connus par d'autres sources. Elle a été éditée en 1897 par les Franciscains de Quaracchi, dans le tome III des *Analecta franciscana*.

VI. — *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Jesu.* — Ce volumineux traité, publié de 1906 à 1912, par les Pères de Quaracchi, fut composé de 1385 à 1390 par le Franciscain de Pise, Barthélemy Rinonico, et approuvé par le chapitre général d'Assise de 1399. L'auteur a accumulé une masse énorme, et indigeste, de matériaux de toutes provenances, mais ses éditeurs ont été sévères à sa crédulité. L'intérêt essentiel de cette compilation, au point de vue de l'étude des sources, vient de ce que Barthélemy cite avec soin les biographies et les documents qu'il avait sous les yeux. On n'a pas réussi à déterminer exactement ce qu'il entend par l'expression *Legenda antiqua*. Il est vraisemblable qu'il possédait une compilation différente de celles que nous connaissons aujourd'hui sous ce titre.

VII. — Chronique de Nicolas Glassberger. — Ecrite vers 1508 par un Franciscain de Moravie, cette chronique, éditée en 1888 par les Franciscains de Quaracchi, n'a évidemment aucune originalité ; mais elle permet de contrôler certains documents anciens qui y sont cités avec une grande fidélité.

VIII. — Chronique de Marc de Lisbonne. — Cette chronique, écrite vers 1550, fut publiée à Lisbonne et à Salamanque de 1556 à 1570. Elle comprend trois parties, dont deux en portugais et la dernière en castillan. Il en existe plusieurs traductions et éditions qui montrent en quelle estime elle était tenue. Elle est intéressante pour la fondation et le développement de l'Ordre en Espagne, et pour les missions marocaines.

A cette énumération de chroniques de l'Ordre, faite en 1894 par M. Paul Sabatier, on peut ajouter quelques autres documents.

1. — Des écrits de Pierre Jean Olivi, intéressants surtout au point de vue de la question de la pauvreté et des intentions de saint François sur la règle ; notamment : *Expositio Regulae* (inédite, sauf le chapitre IV, publié dans le *Firmamentum trium Ordinum*, Venise, 1513 ; cf. *Archivum franciscanum*

historicum, I, 1908, p. 617) ; — *Quaestio de indulgentia Portionculae* (Queracchi, 1895) ; — *De perfectione evangelica ;* — *De usu paupere* (cf. *Archivum, loc. cit.*, et XI, 1918, p. 251).

II. — Des écrits d'Ubertino da Casale, notamment l'*Arbor vitae crucifixae Jesu*, composé sur l'Alverne en 1305, édité à Venise en 1485 ; — la *Responsio ad quatuor articulos ;* — la *Declaratio*. Sur toute cette littérature de combat, les travaux essentiels sont ceux du P. Ehrle, dans l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters* (II et III, 1886 et 1887).

III. — La *Franceschina* ou *Specchio dell'Ordine Minore*, chronique écrite dans la seconde moitié du XV^e^ siècle par Frère Giacomo Oddi de Pérouse, et dont le R. P. Niccolo Cavanna, O. F. M., a commencé la publication depuis 1922 dans l'*Oriente serafico*. Son édition qui paraîtra bientôt, en deux volumes, sera accompagnée de notes historiques et critiques.

IV. — La Chronique de Mariano de Florence, dont un abrégé, écrit par l'auteur lui-même, a paru dans l'*Archivum franciscanum historicum* depuis 1908, sous le titre *Compendium chronicarum Fratrum Minorum*.

V. — Le *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum* et le *Tractatus Cronice Fratrum Minorum* de Jean de Komorowo, importants pour la fondation et la diffusion de l'Ordre en Pologne (la première de ces chroniques éditée dans les *Monumenta Poloniae Historica*, 1888, t. V ; la seconde dans l'*Archiv für osterreichische Geschichte*, 1873, t. XLIX).

Toute cette littérature de chroniques de l'Ordre des Mineurs est, pour l'historien de saint François, d'importance très inégale. Le plus souvent elle nous renseigne beaucoup mieux sur ses compagnons que sur lui-même. Seul, Jourdain de Giano y garde une place exceptionnelle, due à la valeur de son témoignage personnel. Les autres œuvres nous sont surtout utiles à deux points de vues : d'abord, parce qu'elles nous documentent indirectement sur les anciennes biographies mêmes et sur la manière dont elles ont été utilisées aux premiers temps de l'Ordre ; ensuite, parce qu'elles conservent, et c'est surtout le cas de la littérature de combat des Spirituels, certaines traditions qu'il ne faut évidemment accueillir qu'avec discrétion, mais qu'il serait imprudent d'écarter sans examen.

Les chroniques étrangères a l'Ordre et les documents divers

M. Paul Sabatier signalait d'abord sous cette rubrique, en 1894, Jacques de Vitry et Thomas de Spalato ; puis, dans une troisième section, il énumérait les œuvres de divers chroniqueurs, en ajoutant : « Il serait peu utile d'allonger cette liste et de mentionner ceux des chroniqueurs qui se sont bornés à marquer la fondation de l'Ordre, son approbation et la mort de saint François, ou ceux qui ont longuement parlé de lui, mais en copiant tout simplement une légende franciscaine. »

En 1908, le P. L. Lemmens, O. F. M., publiait dans l'*Archivum franciscanum historicum*, une longue et minutieuse énumération des *Testimonia minora saeculi XIII de S. P. Francisco*, dont je suivrai le plan, mais en marquant seulement les documents qui peuvent nous apporter une indication nouvelle.

Jacques de Vitry, qui mourut cardinal en 1244 et qui avait accompagné les Croisés en Terre Sainte, nous a laissé sur saint François et la diffusion de son Ordre, quatre témoignages, d'une importance capitale : dans une lettre écrite au mois d'octobre 1216 ; dans une lettre écrite vers le mois de mars 1220 ; dans un chapitre de son *Historia Occidentalis*, intitulé *De ordine et praedicatione fratrum Minorum* (ces trois documents plusieurs fois édités, et en particulier dans les *Analekten* de Boehmer) ; enfin dans deux sermons publiés par le P. Hilarin Felder, O. M. Cap., dont le second renferme un témoignage sur les Stigmates antérieur à 1240 (*Jacobi Vitryacensis episcopi et cardinalis sermones ad Fratres Minores*, Rome, 1903).

Thomas de Spalato, archidiacre, entendit saint François prêcher à Bologne le 15 août 1222. Dans son *Historia Salonitanorum*, il a raconté l'impression produite sur la foule par ce sermon et tracé en quelques mots un portrait de saint François : *Sordidus erat habitus, persona contemptibilis et facies indecora ; sed tantam Deus verbis illius contulit efficaciam, ut...* (L'*Historia Salonitanorum* a été éditée par Heinemann dans les *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, t. XXIX ; le texte intéressant est publié par le P. Lemmens, dans l'*Archivum*).

L'auteur de la *Legenda de passione sancti Verecundi militis et martiris* (cf. *Miscellanea francescana*, t. X, 1906, p. 1), rapporte deux témoignages

relatifs aux relations de saint François avec le monastère de San Verecundo près de Gubbio, dont l'un pourrait bien être l'origine de la célèbre histoire du loup (textes publiés par le P. Lemmens).

Un clerc de la Chambre apostolique, auteur d'une vie de Grégoire IX, (éditée par Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. III), et qui pourrait bien être le fameux notaire Jean, auteur, d'après Bernard de Besse, d'une vie de saint François commençant par les mots *Quasi stella matutina*, donne des renseignements, brefs mais très précieux, sur la fondation des trois Ordres et sur la canonisation de saint François (textes publiés par le P. Lemmens).

Plusieurs histoires des Croisades, dont les témoignages ont été rassemblés par le P. Golubovich, O. F. M., dans sa *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente serafico* (t. I, p. 10, et t. II, p. 278, Quaracchi, 1906 et 1913), signalent le passage de saint François en Egypte en 1219.

Burchard, de l'Ordre des Prémontrés, abbé d'Ursperg, mort en 1230, compare dans sa Chronique les Pauvres de Lyon et les Mineurs, mais en ayant soin de bien marquer les différences qui les séparent (texte publié par le P. Lemmens).

L'auteur de la Chronique de Monte Sereno, lui aussi de l'Ordre des Prémontrés, nous apporte vers 1225 un témoignage extrêmement curieux sur les succès des Ordres Mendiants, et l'accueil fait parfois par les anciens Ordres à ces nouveaux venus (texte publié par le P. Lemmens).

Richard de Saint-Germain, mort en 1243, dans sa Chronique du Royaume de Sicile, — l'auteur de la Chronique du roi Eric, pour le Danemark, — Aubry des Trois-Fontaines, de l'Ordre de Cîteaux, font de brèves allusions à l'expansion de l'Ordre des Mineurs et à la canonisation de saint François (textes publiés par le P. Lemmens).

Un nombre assez considérable de chroniqueurs du XIII^e^ siècle empruntent les renseignements, qu'ils insèrent dans leurs ouvrages, sur saint François et son Ordre, à des sources écrites : Règle ; offices liturgiques ; Légendes de Thomas de Celano ; Légende de saint Bonaventure ; Légende de Julien de Spire. Le P. Lemmens fait remarquer à ce propos que ni la Légende des Trois Compagnons, ni le *Speculum perfectionis* ne sont jamais cités par les chroniqueurs du XIII^e^ siècle.

Roger de Wendover, moine bénédictin de Saint-Alban, mort en 1236, a inséré dans sa Chronique, une vie de saint François, qui a été reprise

ensuite avec quelques changements par Mathieu Paris. Richer, Bénédictin de Sens, dans ses *Gesta Senonensis ecclesiae*, a aussi écrit vers 1264 une biographie du Saint (cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, n° 10). Ces documents ont, comme le fait remarquer le P. Lemmens, ceci de particulier qu'ils semblent reposer surtout sur d'incertaines traditions orales. Ils renferment des renseignements qui manquent dans les anciennes biographies du Saint, ou sont même en contradiction absolue avec elles, mais où il y a très probablement des traits historiques plus ou moins défigurés (textes publiés par le P. Lemmens).

Les *Anecdotes historiques* d'Etienne de Bourbon et les *Lettres* de Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, le premier Dominicain, le second Franciscain, contiennent quelques détails intéressants (cf. A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, Paris, 1877 ; — *Roberti Grosseteste, episcopi quondam Lincolniensis Epistolae*, Londres, 1881).

A. Cristofani, dans ses *Storie d'Assisi* (Assise, t. I, 1875), et le P. T. Domenichelli, O. F. M., dans *La Famiglia di san Francesco* (Florence, 1907), ont publié plusieurs documents relatifs à la famille du Saint. Le P. Candidus Mariotti, O. F. M., a publié deux inscriptions qui se rapportent au passage de saint François dans la Marche d'Ancône, et au frère Raynier, qui fut le confesseur du Saint. (*I primordi gloriosi dell'ordine minoritico nelle Marche, per opera specialmente dello stesso Serafico Padre*, Casteplanio, 1903 ; — cf. *Miscellanea francescana*, t. X, 1906, p. 17).

L'inscription grossière, mais combien émouvante, de l'église Sainte-Marie de l'Evêché, d'Assise, a été illustrée par Mgr M. Faloci Pulignani dans la *Miscellanea francescana* (t. II, 1887, p. 33) : *Il più antico documento per la storia di san Francesco.*

Une autre inscription de la même église, mais qui aujourd'hui a disparu, est citée dans Lipsin, *Compendiosa historia vitae S. Patris Francisci* (Assise, 1756, P. I, p. 19).

Un acte de 1223 montre saint François autorisé, par l'évêque de Camerino, à nommer des Frères Mineurs comme visiteurs à des moniales ; (cf. Santoni. *S. Francesco ricordato in un documento dell'anno* 1223, dans la *Miscellanea francescana*, t. X, 1906, p. 17).

Les témoignages relatifs à l'indulgence de la Portioncule furent rassemblés en partie après le décret du chapitre général tenu à Padoue, probable-

ment en 1277. Il est peu de questions qui aient été plus âprement discutées que celle de l'authenticité de l'Indulgence. (Cf. *Fratris Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, édité par M. Paul Sabatier, dans le tome II de la *Collection de documents*, 1900 ; — *Bibliotheca hagiographica latina, supplementi editio altera*, nos 3136 *a* et suivants).

Après le décret du chapitre général de Padoue, fut aussi dressé, le 17 avril 1278, un acte notarié pour authentiquer le récit d'un miracle accompli à Terni par saint François (texte publié par le P. Lemmens).

Les recueils hagiographiques du XIIIe siècle qui contiennent la vie de saint François, et dont le plus célèbre est la Légende dorée de Jacques de Voragine, ne renferment aucune indication nouvelle et n'ont d'autre intérêt que de nous renseigner sur la diffusion des biographies anciennes dont se servent leurs auteurs.

Ce sec et rapide exposé montre quel travail considérable, et de recherche, et d'édition, a été fait, depuis trente ans, sur les sources de ces quatre catégories : œuvres de saint François, documents diplomatiques, chroniques de l'Ordre, chroniques étrangères à l'Ordre. Mais on peut dire d'une part qu'il n'y a eu, pendant ce temps, aucune découverte nouvelle portant sur des documents importants, et d'autre part que, exception faite pour quelques œuvres du Saint, il n'existe pas entre les franciscanisants de désaccord profond. Il en va tout autrement lorsqu'il s'agit des sources de la seconde catégorie, c'est-à-dire des anciennes biographies.

SECONDE PARTIE

Les biographies proprement dites.

Lorsque l'on étudie, dans le premier volume de la *Bibliotheca hagiographica latina*, publié en 1898-1899 par des Bollandistes, les sources de la vie de saint François, qui y sont classées, au moins dans la mesure où est possible une telle classification, par ordre chronologique, on voit que la Légende Majeure de saint Bonaventure, écrite sur la demande du Chapitre de Narbonne de 1260, y figure sous le numéro 9.

Des huit premiers titres, il en est un, le numéro 7, qui, par suite des découvertes plus récentes du P. Lemmens, O. F. M. (*Dialogus de vitis sanctorum fratrum minorum, scriptum circa* 1245, Rome, 1902), et du P. Ferninand Delorme, O. F. M. (*Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum*, Quaracchi, 1923), doit être complètement exclu. Le « Dialogue » n'a certainement pas pour auteur Crescent de Iesi, comme on le pensait en 1899, et, ce qui est beaucoup plus important, il n'est d'aucun intérêt pour l'étude de la vie de saint François.

La célèbre lettre de Frère Elie, numéro 1, écrite au lendemain de la mort de saint François, et annonçant aux Frères le miracle des Stigmates qui jusqu'à ce moment n'avait été connue que de quelques rares privilégiés, est évidemment un document de tout premier ordre, mais n'a pas à être examinée ici.

Les six autres titres sont représentés par : 2, la Première Légende de Thomas de Celano ; — 3, la *Legenda ad usum chori*, du même auteur, qui n'est qu'un abrégé de la Première Légende, destiné à être inséré dans le bréviaire, ainsi qu'il l'est dit expressément dans le prologue : *Rogasti me*,

frater Benedicte... ; — 4, la vie écrite par le notaire apostolique Jean ; — 5, la *Vita metrica*, qui est le poème publié par Antonio Cristofani ; — 6, la Légende de Julien de Spire ; — 7, la Seconde Légende de Thomas de Celano et le Traité des Miracles.

Sous les numéros 10 et 11, figurent les témoignages de Richer de Sens, et de Thomas, archidiacre de Spalato, dont il a été question à une autre place, et sous le numéro 12, le *Liber de laudibus Beati Francisci*, de Bernard de Besse.

Enfin, les trois titres suivants sont : 13, la Légende des trois Compagnons ; — 14, la *Legenda antiqua, Fac secundum exemplar* ; — 15, le *Speculum perfectionis*.

Or, dans le premier supplément de la *Bibliotheca hagiographica latina*, publié en 1901, on voit apparaître, sous le numéro 4 bis, inséré donc entre la vie écrite par le notaire Jean et la *Vita metrica*, un titre nouveau : *Scripta fratris Leonis*, qui comprend deux parties : I, *S. P. Francisci intentio regulae ;* — II, *Verba S. P. Francisci*. Ces textes avaient été publiés en 1901, par le P. Lemmens, dans le premier volume de ses *Documenta antiqua franciscana*. Une note des Bollandistes indique qu'un résumé de l'*Intentio regulae* nous était déjà connu par Ubertino da Casale, dont l'*Arbor vite crucifixe Jesu* figure dans la *Bibliotheca* sous le numéro 18.

Le second supplément, publié en 1911, — qui remanie le premier en le complétant, de manière à éviter une double recherche, — conserve la même disposition, sans admettre aucun titre nouveau avant la Légende de saint Bonaventure.

Un troisième supplément de la *Bibliotheca*, publié en 1925, eût été d'un extrême intérêt. Car si l'opinion des Bollandistes n'est pas, plus qu'aucune autre, acceptée sans discussion, il n'en est guère cependant qui, en matière hagiographique, ait plus d'autorité. Et on eût aimé savoir si, après les travaux qui ont paru en ces dernières années, certaines sources n'auraient pas dû être placées avant la Légende de saint Bonaventure.

On peut dire, en effet, que cette inextricable question des sources qui a fait couler tant d'encre et qui nous a valu une si abondante littérature, parfois un peu combattive, vient se résumer dans le tableau dressé par les Bollandistes : la *Legenda ad usum chori*, la vie écrite par le notaire apostolique Jean, le poème de Cristofani et la Légende de Julien de Spire,

n'ayant, comme on le verra, qu'un intérêt de second plan, n'existe-t-il, avant la Légende de saint Bonaventure, que deux sources de la vie de saint François qui méritent notre confiance, c'est-à-dire les Légendes de Thomas de Celano ? Et l'on a vu que M. Maurice Beaufreton n'hésitait pas à répondre affirmativement à cette question.

Ou bien, possédons-nous toute une série d'autres matériaux qu'il peut être extrêmement délicat de reconnaître, — mais une difficulté de ce genre ne saurait avoir aucune influence sur la question de leur valeur, — et qui ne doivent point être écartés si l'on ne veut pas courir le risque de fausser certains traits du portrait ? Ils sont nombreux et éminents les franciscanisants qui, à cette seconde question, apportent, sans hésiter eux non plus, une réponse nettement affirmative.

Il est vrai que Thomas de Celano a connu saint François, mais il ne semble pas qu'il ait jamais été admis dans son intimité ; et, à partir de 1221, il l'a quitté, définitivement peut-être : car il est au moins douteux qu'il fût à la Portioncule au soir du 3 octobre 1226. Quant à saint Bonaventure, il est inutile de rappeler qu'il est né en 1221. Le premier ne nous rapporte qu'exceptionnellement son propre témoignage ; le second n'a rien à nous dire de personnel. Mais il y a d'autres hommes qui ont partagé la vie de François, qui pendant de longues années l'ont à peine quitté, qui ont été les confidents de ses projets, voire de ses découragements, qui ont recueilli de ses lèvres mêmes le secret de ses plus intimes pensées ; et nous savons que ces hommes ont écrit leurs souvenirs, dont une partie seulement a été utilisée par Thomas de Celano. Comment nous résignerions-nous à ne pas chercher à entendre directement le son de leur voix ? Comment des documents officiels nous satisferaient-ils, quand nous savons qu'à côté d'eux il existe des écrits privés, et alors surtout que seuls les auteurs de ces derniers ont été les compagnons du Saint ?

Johannès Joergensen qui, même lorsqu'il disserte sur la critique des sources, ne saurait oublier qu'il est un poète, écrivait dans l'Introduction de son *Saint François d'Assise :* « Les récits de Frère Léon aussi bien que ses critiques étaient respectueusement recueillis par les jeunes frères, emmagasinés dans leur mémoire, et mis par écrit... Et quand, ensuite, ces jeunes gens étaient repartis, et que le frère Léon restait seul dans sa pauvre petite cellule, volontiers le vieux franciscain s'asseyait à sa table et se mettait à écrire, tout comme autrefois, lorsque son maître le prenait

pour secrétaire. Un souvenir en amenait un autre au bout de sa plume, les feuilles de parchemin se remplissaient de sa belle écriture claire et précise ; et quand enfin le jour baissait, et que les nuages dorés du soir brillaient au-dessus des tours lointaines de Pérouse, le frère Léon faisait un rouleau des feuilles ainsi écrites, et, par le chemin planté d'oliviers qui longe les murs d'Assise, les portait au couvent de Sainte-Claire... C'est dans ces *rotuli*, « rouleaux », ou dans ces *schedulae*, « feuillets », du frère Léon qu'a été puisée la matière des trois ouvrages qui complètent la série des légendes franciscaines : à savoir, le *Speculum Perfectionis*, la *Legenda antiqua*, et les *Actus B. Francisci et sociorum ejus*, plus connus sous leur appellation populaire de *Fioretti*. »

Le fond de cet aimable récit ne peut être révoqué en doute ; il nous est garanti par les témoignages de Pierre Olivi, du Bienheureux François de Fabriano, d'Ubertino da Casale et d'Ange Clareno. (Cf. *Scripta fratris Leonis*, édition du P. Lemmens, p. 75).

Et pour retrouver l'œuvre originale de Frère Léon et des premiers compagnons de saint François d'Assise, les érudits ont accompli, depuis 1894, à l'instigation et à l'exemple de M. Paul Sabatier, un travail de recherches considérable, d'une merveilleuse sagacité, et d'une subtilité plus merveilleuse encore.

La première biographie de saint François qui ait été écrite est certainement l'un des documents sur l'histoire desquels nous sommes le mieux renseignés. Les quelques faits que nous connaissons de la vie de son auteur, frère Thomas de Celano, sont assez bien établis et n'ont, sauf un seul, donné lieu à aucune discussion sérieuse. Né dans les Abruzzes vers la fin du XII^e^ siècle, il entra dans l'Ordre à l'époque où saint François dut renoncer à la mission du Maroc et revint malade à la Portioncule. Il partit en 1221 avec Césaire de Spire pour l'Allemagne, où il remplit diverses charges. Nous ignorons à quelle époque il rentra en Italie ; et c'est ici le point débattu : était-il, ou non, présent à la mort de saint François ? La question est insoluble : on discute sur la valeur d'un pluriel. Dans le Traité des Miracles (5), il écrit en effet à propos des Stigmates du Saint : *Vidimus ista qui ista dicimus, manibus contrectavimus quod manibus exaramus, lacrimosis oculis delinivimus quod labiis confitemur, tactisque sacrosanctis quod semel juravimus omni tempore protestamur. Plures nobiscum fratres, dum viveret sanctus, id aspexerunt...* Dans deux passages de la Seconde Légende

(94 et 127), il emploie une formule analogue en parlant de faits dont il n'a certainement pas été le témoin oculaire ; et dans deux passages du Traité des Miracles (9 et 54), il se nomme au singulier, alors que dans le prologue il emploie un pluriel. Il n'y a donc aucune conclusion certaine à tirer de tels usages. Mais il faut remarquer qu'au début de la seconde partie de la Première Légende, consacrée aux deux dernières années de la vie de saint François, il déclare qu'il racontera les événements *prout potuimus recte scire*, ce qui paraît bien confirmer l'opinion de Rinaldi (*Seraphici viri S. Francisci Assisiatis vitae duae auctore B. Thoma de Celano*, p. IX, Rome, 1806), et du P. Edouard d'Alençon, exprimée dans l'excellente préface de son édition critique (*S. Francisci Assisiensis vita et miracula, additis opusculis liturgicis, auctore Fr. Thoma de Celano*, p. XVII, Rome, 1906), que pendant ce temps Thomas était loin du Saint.

De la description qu'il nous a laissée de la canonisation de saint François, dans la troisième partie de la Première Légende, il semble que l'on puisse conclure qu'il assista à la cérémonie du 16 juillet 1228. Et il reçut peut-être à ce moment du pape Grégoire IX, s'il ne l'avait reçu plus tôt, cet ordre d'écrire la vie du Saint, auquel il fait allusion dans le prologue. Sa biographie fut rapidement terminée, et il la présenta au pape qui l'approuva le 25 février 1229, d'après une note du manuscrit 3817 de la Bibliothèque nationale de Paris. En 1230, il était certainement à Assise, où il remit à Jourdain de Giano des reliques de saint François. Il fut chargé, par Crescent de Jesi, d'écrire la Seconde Légende, et, par Jean de Parme, le Traité des Miracles. Il mourut à Tagliacozzo à une date inconnue.

Dans le prologue de la Première Légende, il déclare qu'il a pris la vérité pour guide, qu'il a suivi l'ordre historique, et que ses sources sont ou bien les paroles qu'il a recueillies de la bouche même de saint François, ou bien ce qu'il a appris de témoins fidèles et dignes de foi. Il s'excuse des imperfections de son style, et il exprime le souhait de mériter d'être le disciple de celui qui évita toujours les subtilités du style et le clinquant des mots.

Ceci, hélas ! c'est déjà de la rhétorique !

Et un amour désordonné de la rhétorique, au plus mauvais sens du terme, un abus des figures et des allitérations, est le pire défaut de Thomas de Celano. Ce latin scintillant et à facettes amuse d'abord le lecteur par les surprises qu'il lui ménage à chaque phrase ; mais la fatigue succède à cette

première impression ; et on souhaiterait un peu plus de simplicité pour parler du plus simple entre les saints.

Voici le plus grave : cette tendance à faire partout de la littérature n'a-t-elle pas conduit Thomas de Celano à altérer plus ou moins consciemment la vérité par amour des effets de style ? Il a mis ses défenseurs les plus intrépides dans une cruelle position en écrivant les deux premiers chapitres de la Première Légende. Comment concilier la théorie d'après laquelle Thomas de Celano n'aurait jamais eu en vue que la vérité historique avec l'assertion que saint François n'a, dans sa jeunesse, commis que des peccadilles sans importance ? La contradiction est flagrante ; et aucune subtilité ne la pourra résoudre. Ou il faut sacrifier Thomas de Celano, ou l'on doit reconnaître que les écarts de jeunesse pourraient bien avoir eu plus de gravité qu'on ne veut en convenir. C'est à la première de ces deux solutions que s'arrêtent la plupart des historiens de saint François. Mais, ce point de vue accepté, il est permis de se demander si notre confiance doit demeurer entière à un écrivain qui, sur un sujet d'une telle importance, se serait permis, pour la seule joie d'obtenir des effets littéraires en brossant un tableau sinistre, des exagérations aussi fantaisistes.

Il est inutile d'insister sur les extraordinaires divergences de la critique dans l'appréciation de la véracité de Thomas de Celano : elles vont de l'accusation de mensonge et d'imposture, jusqu'à l'absolue soumission. Déjà en 1885 le Dr Karl Müller écrivait dans ses *Anfänge des Minoritenordens* (Fribourg, p. 181) : « Aber es finden sich auch Züge eingeflochten, die unwahr sind und deren Unwahrheit Thomas kennen musste. » M. Nino Tamassia, en 1906, s'efforçait de démontrer dans un essai de parfaite démolition que la Première Légende n'avait aucune valeur historique et que c'était en somme une mosaïque, d'ailleurs merveilleusement exécutée, et formée de morceaux empruntés à la littérature hagiographique la plus banale par un plagiaire qui, en son métier, pouvait passer pour un maître : « Retore indubbiamente scettico, sereno plagiario ed entusiasta del suo tema, egli era l'uomo che sapeva il suo mestiere. » (*San Francesco d'Assisi e la sua leggenda*, p. 104, Padoue).

M. Paul Sabatier témoignait en 1894 à Thomas de Celano une confiance qu'il n'a pas cru pouvoir lui conserver tout entière, à mesure qu'il explorait de plus en plus minutieusement les sources de l'histoire franciscaine. En 1898, l'illustre savant écrivait dans la préface de son édition du *Spe-*

culum perfectionis (p. CIV) : « En réalité, la Première Vie de saint François est une réponse au *Speculum* et la preuve c'est qu'il suit frère Léon sur son propre terrain. » Mais A. G. Little écrivait récemment dans son *Guide to Francescan Studies* (p. 11), rappelant les controverses, dont il sera question plus loin, auxquelles a donné lieu la date du *Speculum :* « Sabatier's theory that I. Cel. was a party manifesto issued by the moderate party in the Order against a work — the original of the *Speculum Perfectionis* — published by Leo, the companion of the Saint, in 1227 (Pisan calculus, 1228) is untenable. » Et ce point semble aujourd'hui hors de discussion.

Personne ne songera à vouloir donner sur l'œuvre de Thomas de Celano un jugement qui ralliera tous les suffrages. Serait-on très éloigné de la vérité en disant que frère Thomas fut un biographe consciencieux et sincère, mais un peu timide, qui se laissa trop influencer par son entourage et qui pensa plus ou moins confusément, que s'il avait des devoirs envers saint François, il en avait aussi envers ceux qui l'avaient chargé d'écrire, et qui enfin sacrifia trop à la littérature et à la rhétorique, lesquelles ne sont que des vanités ? Et l'on voudrait être autorisé à conclure que Thomas de Celano est digne de notre confiance, et que ses Légendes demeurent la base de toute biographie de saint François, mais qu'elles renferment à tout le moins des réticences habilement calculées, et que le goût de l'auteur pour le beau style a bien pu l'entraîner parfois à sacrifier, inconsciemment peut-être, la vérité à l'art.

De nombreuses biographies dépendent de la Première Légende de Thomas de Celano, et montrent de quelle faveur elle a joui pendant les années qui ont immédiatement suivi la mort du Saint.

Il faut signaler d'abord les Légendes à l'usage du chœur, dont la plus ancienne se trouve dans le Bréviaire de sainte Claire, étudié par Auguste Cholat (*Opuscules de critique historique*, fascicule VIII, Paris, 1904) ; elle ne fournit d'ailleurs aucun renseignement nouveau. Il n'en est pas de même de la *Legenda brevis*, *Rogasti me, frater Benedicte...*, dont il a déjà été question. Ecrite après le 25 mai 1230, date de la translation du corps de saint François, elle contient quelques traits qui ne figurent pas dans la Première Légende, et dont voici le plus important qui se rapporte aux Stigmates : *Ipse vero Seraphim dixit verba efficacissima Sancto, quae ipse nulli voluit revelare*. Cette *Legenda brevis* a eu un vif succès au XIII^e^ siècle, ainsi que l'a montré le P. Léonard Lemmens dans son étude déjà citée :

Testimonia minora saeculi XIII S. P. Francisci. Elle est en particulier une des sources de Jacques de Voragine, qui ne semble pas avoir utilisé la Première Légende.

Barthélemy de Trente, un Dominicain qui a connu saint Antoine de Padoue, s'est contenté, dans son *Liber epilogorum in gesta Sanctorum*, d'abréger la Première Légende de Thomas. Il n'avait pas d'autre document sous les yeux.

Ces trois textes qui dépendent de la Première Légende seule n'ont en somme donné lieu à aucune discussion. Il n'en est pas de même de ceux qui vont suivre.

Bernard de Besse, au début de son *De Laudibus*, énumère quatre biographes de saint François : Thomas de Celano, le notaire Jean, Julien, et saint Bonaventure. Il écrit au sujet du second d'entre eux : *Et eam (vitam scripsit), quae incipit* Quasi stella matutina, *vir venerabilis dominus, ut fertur, Johannes, apostolicae Sedis notarius.*

Ce Jean, notaire, a été identifié par Wadding (*Annales*, 1230, VII et 1244, X) avec Jean de Ceperano. Or, il existait, parmi les notaires de Grégoire IX, un Jean de Campanie, dont il est question dans une lettre du pape du 30 octobre 1240, et qui serait l'auteur de la vie de Grégoire IX, dont il a déjà été question. Comme Ceperano est un village de Campanie, et que d'autre part Grégoire IX prit comme thème de son discours pour la canonisation du Saint le texte *Quasi stella matutina*, il est vraisemblable que le Jean dont parle Bernard de Besse est bien le *Joannes de Campania subdiaconus et notarius noster*, qui écrivit la vie de son maître. La Légende *Quasi stella matutina* est perdue. Mais un abrégé en a été découvert en 1885, dans un manuscrit liturgique dominicain, par le P. Denifle (*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, I, 1885, p. 148), et publié par le P. Edouard d'Alençon (*Spicilegium franciscanum, Legenda brevis S. Francisci, nunc primum edita*, Rome, 1889). Ce sont neuf leçons pour la fête du Saint qui, dans le manuscrit, sont précédées de cette indication : *Ex gestis ejus abbreviatis quae sic incipiunt : Quasi stella.* Le P. Lemmens a fait remarquer que, dans cette *Legenda brevis* comme dans la vie de Grégoire IX, on retrouve certaines expressions identiques et d'un usage assez peu fréquent, en particulier, au sujet d'une tunique, les mots *lanae mordentis*, ce qui est une raison de plus de penser que l'auteur est bien le même.

Une hypothèse curieuse, mais qui n'a pas eu un très grand succès,

est celle de M. l'abbé S. Minocchi qui a essayé d'établir que la Légende traditionnelle des trois Compagnons n'était autre chose que la Légende de Jean de Ceperano. Ce savant fait remarquer notamment que dans le manuscrit latin 7339 de la Vaticane, la Légende des trois Compagnons est précédée d'un prologue qui commence par ces mots : *Praefulgidus ut Lucifer et sicut stella matutina...* (*La Legenda Trium Sociorum. Nuovi studi sulle fonti biografiche*, Florence, 1900). La théorie de M. l'abbé Minocchi a été récemment reprise par le P. Z. Lazzeri, O. F. M., dans les appendices d'un volume édité — et d'une manière charmante — à Florence en 1923 : *La Leggenda dei Tre Compagni, testo senese inedito del XV secolo.* (Voir les très justes critiques du R. P. R. Lechat dans les *Analecta Bollandiana*, tome XLIII, 1925, p. 448.)

Bernard de Besse poursuit, après avoir parlé de Jean le Notaire : *In Francia vero frater Julianus, scientia et sanctitate conspicuus, qui etiam nocturnale Sancti officium in littera et cantu posuit praeter hymnos et aliquantas antiphonas ac responsoria, quae summus ipse Pontifex et aliqui de cardinalibus in Sancti praeconium ediderant.* Ce texte se rapporte donc à deux œuvres distinctes : une Légende et un Office auquel auraient collaboré le pape et des cardinaux.

Dans le second volume des *Acta Sanctorum* d'octobre, le P. Suyskens publiait, comme *Vita secunda*, une légende anonyme, qu'il eut malheureusement le tort de ne pas donner d'un seul tenant : il la découpa en un nombre considérable de morceaux, qu'il dispersa dans son *Commentarius praevius*.

Or, le P. Ferdinand d'Araules (Delorme) démontra, dans un appendice de son édition de la *Vie de saint Antoine de Padoue par Jean Rigauld* (Bordeaux, 1899), que cette *Vita secunda* n'était autre chose que la Légende de Julien de Spire. Il s'appuyait sur « une similitude parfaite, absolue et indiscutable de pensées, d'expressions, de tours de phrases et de mots », entre l'office rimé et la *Vita secunda*. Exactement à la même époque, le P. Van Ortroy arrivait de son côté à ces conclusions (cf. *Analecta Bollandiana*, XVIII, 1899, p. 175).

Là-dessus, il s'éleva quelques débats parfois assez vifs, et sur la paternité de la *Vita secunda*, et sur l'authenticité du prologue *Ad hoc quorundam*, et sur la question de savoir si « l'office rimé a été extrait de la Légende » ou bien s'il « existait préalablement et s'il a été transporté par menus frag-

ments de vers et de rimes dans la rédaction du texte en prose ». On trouvera toute la discussion de ces problèmes dans l'étude du P. Van Ortroy (*Analecta Bollandiana*, XIX, 1900, p. 321, et XX, 1901, p. 148), qui a donné de la Légende une édition critique (*ibid.*, XX, p. 159). Cette biographie n'ajoute d'ailleurs rien, sauf en ce qui concerne la canonisation de saint François, à ce qui nous est connu par la Première Légende de Thomas de Celano ; mais elle nous montre en quelle estime celle-ci était tenue entre 1232 et 1235, époque où écrivit Julien, comme l'a démontré le P. Van Ortroy.

Quant à l'office rimé, il a été édité (avec celui de saint Antoine de Padoue, qui est l'œuvre du même écrivain), par le P. Hilarin Felder, O. M. Cap., et par M. J. E. Weiss (*Die liturgischen Reimofficien auf die heiligen Franciscus und Antonius gedichtet und componiert von Fr. Julian von Speier*, Fribourg, 1901 ; — *Die Choraele Julian's von Speier zu den Reimoffizien des Franziscus- und Antoniusfestes*, Munich, 1901).

De toute cette littérature franciscaine de la première période, le texte le plus curieux est certainement le poème en hexamètres latins publié en 1882 à Prato par Antonio Cristofani : *Il più antico poema della vita di S. Francesco d'Assisi, scritto innanzi all' anno* 1230. L'identification de l'auteur n'a pu être obtenue qu'après de longues discussions et grâce à une découverte de A. G. Little. En 1889, le P. Edouard d'Alençon annonçait dans la *Miscellanea francescana* qu'il avait retrouvé le poème dans un manuscrit de Versailles, et il en publiait le prologue inédit et des variantes (IV, 1889, p. 33 ; V, 1890, p. 73 ; VI, 1895, p. 26). Ce manuscrit donnait le nom de l'auteur : « maître Henri » ; ce qui avançait un peu la question, mais ne la résolvait pas. On fit de longues recherches parmi les Henri convenables, jusqu'au jour où un manuscrit de Cambridge indiqua « maître Henri d'Avranches », poète d'Henri III d'Angleterre. Le P. T. Domenichelli a montré ce qu'il y avait de nouveau dans cette œuvre, dont l'auteur suit en général la Première Légende de Thomas de Celano, mais y ajoute certains détails, notamment sur le voyage du Saint en Orient (cf. *Archivum franciscanum historicum*, I, 1908, p. 209).

Un bréviaire de la Bibliothèque Vaticane, — manuscrit latin 8737, — renferme des leçons inspirées de la Première Légende et parfois de la Légende de Julien de Spire. Une indication intéressante et nouvelle y est donnée sur les voyages que François aurait entrepris, au temps de sa jeunesse où

il aidait son père dans le commerce des draps (cf. *Archivum franciscanum historicum*, I, 1908, p. 257).

En résumé, toutes les biographies qui précèdent dépendent de la Première Légende de Thomas de Celano, et ce qu'elles lui ajoutent est en somme peu de chose, comparé à ce qu'elles lui empruntent.

Cependant la gloire de saint François allait toujours croissant et la vie écrite par Thomas commençait à apparaître comme singulièrement incomplète. De nombreux récits se racontaient parmi les frères, qui n'y avaient point trouvé place ; et bien qu'il ne puisse plus être soutenu que le *Speculum perfectionis* date sous sa forme actuelle de 1227, ce n'est point faire une hypothèse sans fondement que de supposer que plusieurs des compagnons du Saint avaient déjà consigné par écrit leurs souvenirs, et que peut-être même il en circulait des copies à côté de la Légende officielle.

Ceci est d'autant plus vraisemblable que depuis 1229 des événements graves s'étaient déroulés dans l'Ordre et que certains passages de la biographie de Thomas de Celano ne pouvaient plus être acceptés : tous ceux où Frère Elie était présenté sous un jour favorable et comme le successeur désigné de saint François.

Violemment attaqué par les frères qui voulaient la stricte application de la Règle et du *Testament*, ayant mécontenté d'autres frères, beaucoup plus nombreux, par son intransigeance et son autoritarisme, abandonné par Grégoire IX, Elie fut déposé au chapitre de 1239. Peu après, il apostasiait.

Une revision de la Légende de Thomas de Celano s'imposait. Elle fut ordonnée par le ministre général Crescent de Iesi et le Chapitre tenu à Gênes en 1244. Le texte du décret ne nous est pas parvenu. Mais on peut en deviner la teneur, d'après le prologue de la Seconde Légende de Thomas de Celano, la lettre d'envoi de la Légende des Trois Compagnons, la Chronique de Fra Salimbene (édition Holder-Egger, p. 176) et la Chronique des XXIV Généraux où on lit : *In quo capitulo idem Generalis praecepit universis fratribus, quod sibi in scriptis dirigerent quidquid de vita, signis et prodigiis beati Francisci scire veraciter possent* (*Analecta franciscana*, t. III, p. 262).

« Les œuvres suivantes, écrit A. G. Little, sont à examiner comme résultant de ce décret : la Légende des Trois Compagnons, la Seconde Vie de Celano et le Traité des Miracles, le *Speculum perfectionis* et le *Dia-*

logus de Vitis sanctorum fratrum minorum. » Et le savant anglais ajoute immédiatement que le *Dialogue*, auquel il a déjà été fait allusion, est sans intérêt (*A Guide to franciscan studies*, p. 13).

Il suffira aussi de signaler rapidement le Traité des Miracles, qui fut écrit sous le généralat de Jean de Parme (1247-1257) à la suite de demandes réitérées que rapporte la Chronique des XXIV Généraux : *Hic Generalis praecepit multiplicatis litteris fratri Thomae de Celano, ut vitam beati Francisci quae antiqua Legenda dicitur, perficeret, quia solum de ejus conversatione et verbis in primo tractatu, de mandato fratris Crescentii Generalis praedicti compilato, omissis miraculis, fecerat mentionem. Et sic secundum tractatum, qui de ejusdem sancti Patris agit miraculis, compilavit, quem cum epistola quae incipit :* Religiosa nostra sollicitudo *misit eidem Generali* (*Analecta franciscana*, t. III, p. 276).

Le Traité des Miracles a été découvert en 1899 dans un manuscrit de Marseille par le P. Van Ortroy, et publié dans le tome XVIII des *Analecta Bollandiana*. Toutefois la dédicace *Religiosa nostra sollicitudo* manque dans ce manuscrit ; sans doute n'offrait-elle, comme le remarque le savant Bollandiste, « qu'un médiocre intérêt pour des lecteurs ordinaires de la Vie de s. François » (*ibid.*, p. 88). Quoi qu'il en soit, les conclusions du P. Van Ortroy n'ont pas été attaquées, et le P. Edouard d'Alençon a réédité le Traité des Miracles dans l'édition déjà citée des œuvres de Thomas de Celano. Cet ouvrage fournit quelques renseignements nouveaux, dont l'un est d'un intérêt considérable : il est relatif à la dernière visite de Jacqueline de Settesoli à saint François mourant. A la vérité, le fait était déjà connu par le *Speculum perfectionis* (chapitre 112), lorsque fut découvert le Traité des Miracles. Mais l'authenticité du récit du *Speculum* avait été l'objet de vives controverses et était niée par de nombreux critiques. A. G. Little a fait remarquer que plusieurs miracles rapportés dans le Traité sont déjà relatés sous une forme plus ancienne dans un manuscrit de la collection Philipps dont il sera plus loin question (*A Guide to franciscan studies*, p. 22).

En résumé, aucune difficulté sérieuse ne s'élève au sujet du Traité des Miracles. Il n'en va pas de même au sujet des trois autres ouvrages indiqués par A. G. Little comme résultant du décret de 1244 : la Légende des Trois Compagnons, la Seconde Vie de Thomas de Celano et le *Speculum perfectionis*.

On est ici au cœur de la question franciscaine ; et il ne faut pas se flatter de débrouiller complètement l'écheveau tissé depuis 1894.

La Légende des Trois Compagnons est précédée dans tous les manuscrits d'une lettre d'envoi à Crescent de Iesi, datée de Greccio du 11 août 1246, et qui dans l'édition des *Acta Sanctorum* occupe exactement quarante-sept lignes. (Deux autres éditions de la Légende sont celles d'Amoni, Rome, 1880, et de Mgr Faloci Pulignani, publiée d'abord dans la *Miscellanea francescana*, t. VII, 1898, p. 33, et ensuite à part à Foligno). Il existe peu de textes aussi brefs qui aient donné lieu à des discussions aussi passionnées.

« Cette légende, écrivait M. Paul Sabatier en 1894, avait pour auteurs des hommes dignes de raconter saint François, et peut-être les plus capables de le faire : les frères Léon, Ange et Rufin... Tel qu'il nous est parvenu, ce document est le seul qui, au point de vue historique, soit digne d'être placé à côté de la Première Vie de Celano. » Et un peu plus loin, dans une page d'une délicieuse fraîcheur, l'illustre savant évoquait « les frères de Greccio qui, éparpillés dans la montagne à l'ombre des oliviers, passaient des journées à chanter l'hymne du soleil », et concluait que la Légende « est le plus beau monument franciscain et l'une des productions les plus délicieuses du moyen âge ».

Aujourd'hui, beaucoup de franciscanisants admettent que c'est sinon un faux, tout au moins une compilation de basse époque.

Toutefois, il serait bien imprudent de s'imaginer qu'il existe en faveur de l'une ou l'autre de ces thèses des arguments décisifs. Et il n'est pas interdit d'accepter la solution de A. G. Little, non pas seulement parce qu'elle est la plus commode, mais parce qu'elle a au moins l'avantage de réserver l'avenir : « The question is not yet finally decided. »

Il existe trois hypothèses principales sur la Légende des Trois Compagnons : la Légende est authentique, mais incomplète ; — la Légende est authentique, et le texte traditionnel est intégral ; — la Légende n'a pas été écrite par les Trois Compagnons et n'est qu'une compilation de la fin du XIII^e^ siècle. Mais, dans ce dernier cas, que faut-il penser de la lettre d'envoi ? Ceci demeure un mystère impénétrable. Il est possible que la lettre aussi soit un faux. Toutefois l'authenticité des deux documents doit être étudiée séparément : et de l'inauthenticité du texte, il n'y a rien à conclure contre la lettre. Ces différentes théories ont été soutenues par les

plus célèbres franciscanisants ; et si l'argument d'autorité n'était pas à notre époque un peu démonétisé, il y aurait de quoi lui faire perdre toute sa valeur.

M. Paul Sabatier a exposé, avec beaucoup de précision en 1894, les arguments qui militent en faveur de l'état fragmentaire de la Légende. Après avoir parlé de la jeunesse du Saint et des premiers temps de l'Ordre, la narration saute brusquement, au chapitre XVII, à la mort et à la canonisation ; et ce sont précisément les événements de l'époque où les Compagnons ont le mieux connu le Saint qui sont passés sous silence. D'autre part, des citations de la Légende de Frère Léon, faites par divers auteurs, ne se retrouvent pas dans la Légende des Trois Compagnons, et cependant Frère Léon a certainement tenu le principal rôle dans sa rédaction. Les auteurs déclarent qu'ils ne se contenteront pas de raconter des miracles : et il n'y a pas trace de miracles dans tous leurs récits. Enfin, une traduction italienne de la Légende, publiée en 1856 à Recanati par le P.S. Melchiorri, et tirée, en 1577, d'un manuscrit ancien par Muzio Achillei de San Severino, contient un texte beaucoup plus développé, mais dans lequel manquent, par contre, les chapitres XVII et XVIII de la Légende traditionnelle : ce qui prouve que ces deux chapitres, où l'on rencontre d'ailleurs des idées différentes de celles exprimées dans les seize premiers, sont apocryphes.

Le texte de la Légende des Trois Compagnons aurait donc été écourté et corrigé par les autorités de l'Ordre, par Crescent de Iesi, qui était un adversaire des zélateurs de la Règle. « Il n'y a pas à s'étonner, écrivait en 1894 M. Paul Sabatier, que l'œuvre des plus chers amis de François ait subi de si graves mutilations. C'était le manifeste d'un parti que Crescent poursuivit de tout son pouvoir. » Et le savant franciscanisant se mit à la recherche des fragments supprimés de la Légende. On verra plus loin ce qu'il a trouvé.

En 1899, deux Franciscains, les P. Marcellino da Civezza et Teofilo Domenichelli pensèrent avoir résolu le problème. Ils éditèrent à Rome *La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni, pubblicata per la prima volta nella vera sua integrità*. Leur point de départ était précisément la traduction italienne du manuscrit Muzio Achillei, qui comprend, avec les seize premiers chapitres de la Légende traditionnelle des Trois Compagnons, d'autres chapitres empruntés pour la plupart au *Speculum*

16245

perfectionis. Le travail des deux éditeurs a alors consisté à chercher, dans le *Speculum* et aussi dans la Seconde Légende de Celano, les passages latins correspondant à la version italienne et à les intercaler dans le texte de la Légende traditionnelle : « travail de marqueterie », comme l'a dit justement le P. Van Ortroy (cf. *Analecta Bollandiana*, t. XIX, 1900, p. 458), qui a eu son heure de célébrité, mais qui aujourd'hui ne semble plus guère conserver de partisans. La question de l'œuvre des Compagnons paraît singulièrement plus compliquée.

L'intégrité de la Légende traditionnelle des Trois Compagnons a eu pour principal défenseur Mgr M. Faloci Pulignani, qui, dans la *Miscellanea francescana* (t. VII, 1899, p. 113), a essayé de réfuter les arguments de M. Paul Sabatier, en même temps que ceux des Pères M. da Civezza et T. Domenichelli. Pour ce savant, il y a accord entre le texte que nous connaissons et la lettre d'envoi ; la lacune, si importante d'apparence, que l'on signale entre les chapitres XVI et XVII a été voulue par les auteurs. Au surplus, ce qui prouverait bien que le texte de la Légende nous est entièrement parvenu et que les chapitres XVII et XVIII font partie de la rédaction primitive, c'est que Barthélemy de Pise, en faisant une citation, renvoie *quasi in fine legendae trium sociorum ;* or la citation se retrouve au chapitre XVI.

Mais la question de l'intégrité de la Légende des Trois Compagnons a aujourd'hui tout à fait passé au second plan. Le R. P. Van Ortroy, en 1900, a porté le débat sur un autre terrain, par une des plus brillantes et des plus célèbres exécutions de l'histoire de l'hagiographie : la Légende ne serait qu'un pastiche de la fin du XIII^e^ ou du commencement du XIV^e^ siècle. « Son contenu jure avec les belles promesses de la lettre d'envoi. Et dès lors cette missive se rattache à quelque document franciscain aujourd'hui perdu, ou bien elle a été fabriquée par un faussaire qui n'a pas l'air d'avoir agi dans un but polémique quelconque. En effet rien n'est plus pacifique, ni plus anodin que la Légende des Trois Compagnons. » (*Analecta Bollandiana*, t. XIX, p. 120).

Après avoir soutenu, par une minutieuse recension des manuscrits, que le texte de la Légende nous est bien parvenu dans son intégrité, le P. Van Ortroy montra que les Compagnons avaient fait des emprunts considérables à la Première Vie de Thomas de Celano, ainsi qu'à la Légende de Julien de Spire, et qu'il ne pouvait pas être dans l'intention de Crescent

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU

de Iesi qu'on « copiât servilement le premier biographe avec la prétention de révéler du neuf ». Puis il s'attaqua aux anachronismes qu'il relevait dans la Légende, et établit qu'elle est inconnue des écrivains du XIII^e siècle : « Tandis qu'on rencontre sous toutes les formes des abrégés de Celano, de Julien de Spire et de saint Bonaventure, nulle part on ne voit paraître la prétendue légende des Trois Compagnons. » Enfin l'étude du P. Van Ortroy se terminait par un long tableau des emprunts faits par les trois Compagnons à leurs sources, à la Seconde Vie de Thomas de Celano, à saint Bonaventure et à Bernard de Besse. Toutefois le P. Van Ortroy faisait remarquer qu'un certain nombre des emprunts n'étaient pas directs et qu'ils auraient eu lieu par l'intermédiaire de la recension abrégée connue sous le nom d'Anonyme de Pérouse. (Le P. Van Ortroy publia deux ans plus tard le texte de l'Anonyme de Pérouse dans la *Miscellanea francescana*, t. IX, 1902, p. 157.)

Les répliques ne se firent pas attendre. Les deux plus vigoureuses furent celles de M. l'abbé S. Minocchi, *la Legenda trium sociorum, nuovi studi sulle fonti biografiche di S. Francesco d'Assisi* (dans l'*Archivio storico italiano*, t. XXIV, 1899, p. 249, et t. XXVI, 1900, p. 81), et celle de M. Paul Sabatier, *De l'Authenticité de la Légende de saint François dite des trois Compagnons* (extrait de la *Revue historique*, t. LXXV, 1901).

Pour le savant français, Thomas de Celano a mis en œuvre dans la Seconde Légende des matériaux empruntés aux trois Compagnons ; et ce sont ces matériaux qui, avec ceux du *Speculum perfectionis*, donnent à sa biographie, « malgré les défauts de style et de composition, cette supériorité, cette valeur morale nouvelle que constatait si finement M. l'abbé Le Monnier » lorsqu'il écrivait : « Celano ne renouvelle pas la promesse d'être sincère, qui ouvrait sa première Vie, mais, ce qui vaut mieux, il continue à faire sentir cette sincérité à toutes les lignes. Sa narration est peut-être plus grave, elle inspire encore plus de confiance que la précédente. » (*Histoire de saint François d'Assise*, Paris, 1891, t. I, p. XXV.)

Il existe une étroite relation entre la première partie de la Seconde Légende de Thomas de Celano et la Légende traditionnelle des Trois Compagnons, — comme, d'autre part, entre la deuxième partie de la Seconde Légende et le *Speculum perfectionis*. — Mais de quel côté est la priorité ? La question a été bien souvent étudiée, en particulier par le P. Edouard d'Alençon (*La Légende de saint François, dite Légende des Trois Compagnons*

dans les *Etudes franciscaines*, t. VII, 1902, p. 481, et t. VIII, 1903, p. 24) ; par H. Tilemann (*Speculum perfectionis et Legenda trium sociorum*, Leipzig, 1902) ; par le P. Gratien (*L'Œuvre des Trois Compagnons*, dans les *Etudes franciscaines*, t. XV, 1906, p. 128) ; par tous les auteurs précédemment cités qui ont étudié les sources, auteurs auxquels il faut ajouter H. Thode (*Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin, 1885 et 1904, et traduction française, t. II, p. 258, Paris, s. d.) ; et très récemment encore par le P. F. Delorme dans son étude de 1922 sur la *Legenda antiqua*, dont il sera question plus loin, et par F. C. Burkitt (*Scripta Leonis and Speculum perfectionis*, dans la *Miscellanea Ehrle*, III, Rome, 1924).

Il serait vain d'aligner les différentes opinions émises par tous ces critiques. Et jamais on n'arrivera mieux à comprendre que sur des exemples de ce genre combien est juste la remarque un peu sceptique de A. G. Little : « A certain bias in the interpretation of evidence has to be reckoned with on both sides. » (*The sources of the history of St. Francis of Assisi*, extrait de *The English historical review*, octobre 1902, p. 10.)

Comme le fait justement remarquer F. C. Burkitt, la Légende traditionnelle des Trois Compagnons ne s'est pas relevée des coups que lui a portés le P. Van Ortroy : « No solid and convincing defence of 3 *Socii* has ever been made. A great deal of Van Ortroy's investigation is indeed unassailable. »

Mais de ce qu'il semble à peu près établi que la Légende traditionnelle n'a pas été écrite en 1246 et n'est pas l'œuvre originale des Compagnons, ce serait tirer une conclusion hâtive que de refuser toute valeur à ce document. Lorsque la Légende traditionnelle nous rapporte des faits qui ne se trouvent dans aucune des œuvres de Thomas de Celano, comme par exemple la première mission de saint François et de Frère Egide dans la Marche d'Ancône ou l'aventure à Florence de Frère Bernard et de son compagnon, il n'y a pas lieu de rejeter ces épisodes.

Dans le conflit des opinions opposées, les remarques, si pleines de pondération, du R. P. Cuthbert pourraient bien se rapprocher de la vérité plus que les assertions combattives de tel ou tel critique trop sûr de lui-même : « Tel que se présente ce problème embarrassant je ne peux que noter les conclusions suivantes : En supposant que l'auteur de la Légende des Trois Compagnons ait travaillé d'après les écrits de Celano, il le fit

non comme un simple démarqueur, mais avec l'intention d'écrire une nouvelle légende, comprenant des détails qu'avait omis Celano ; et pour cela, il se servit d'autres documents y compris les légendes antérieures à la *Legenda secunda*. Tout en suivant le canevas de l'ouvrage de Celano, il peut, pourtant, s'être servi de documents originaux utilisés par celui-ci ; et les exemples de concordance de mots entre les deux légendes peuvent être dus au fait que l'une et l'autre ont été puisées à la même sources. Cela est plus probable ; car le style de la Légende des Trois Compagnons ne permet pas de conclure que l'auteur cite directement Celano... » (*Vie de saint François d'Assise*, traduction française, Paris, 1925, p. 586.) Et. F. C. Burkitt, qui admet lui aussi que Thomas de Celano et l'auteur de la Légende traditionnelle puisent à une même source ajoute : « And, as we have seen how literally 3 *Socii* tends to copy its immediate source where we can surely identify it, it is probable that this remainder more nearly represents the materials from which Thomas of Celano was working that the text of 2. Celano does. »

Mais si modérées que paraissent ces conclusions, elles n'ont aucune chance d'être accueillies par l'unanimité des franciscanisants : il en va d'ailleurs exactement de même de toutes les autres opinions émises sur la Légende des Trois Compagnons, ainsi que sur la courte biographie de saint François connue sous le nom d'Anonyme de Pérouse, et qui passe tantôt pour un abrégé, et tantôt pour une première esquisse de la Légende traditionnelle.

Que Thomas de Celano, pour écrire la Seconde Légende, ait mis en œuvre les matériaux envoyés à Crescent de Iesi par les Compagnons de saint François, c'est au moins un point qui échappe à toute discussion et qui résulte du prologue même de la Légende, comme de la prière finale : « Il a plu jadis à la sainte assemblée du Chapitre Général et à vous-même, très Révérend Père, par une inspiration divine, d'ordonner à notre faiblesse, pour la consolation des contemporains et l'instruction de la postérité, d'écrire les gestes et les paroles de notre glorieux Père François, que nous avons été mieux à même que d'autres de connaître directement, grâce à un commerce prolongé avec lui et à une mutuelle familiarité. » Et dans l'*Oratio sociorum sancti ad eumdem* : « Nous te supplions encore de tout notre cœur, ô bienheureux Père, pour ton fils qui, maintenant comme autrefois, vient avec zèle d'écrire tes hauts faits. Cet opuscule, bien qu'il

ne soit pas digne de tes mérites, il l'a pieusement rédigé selon ses forces, et voici qu'il te l'offre et qu'il te le dédie en même temps que nous. »

La Seconde Légende est donc une œuvre collective. Est-il possible de retrouver l'apport original des Compagnons de saint François, sur lequel a travaillé Thomas de Celano, et où nous avons quelques raisons, d'ordre historique, de penser que des suppressions ont été opérées ? Et ce problème est au fond le même que celui que l'on se pose lorsque, admettant que la Légende traditionnelle des Trois Compagnons est ou bien fragmentaire, ou bien apocryphe, on cherche quel est le véritable texte qui accompagnait la lettre d'envoi à Crescent de Iesi,... supposée authentique.

On sait comment dès 1894 M. Paul Sabatier fut amené à rechercher les fragments qui, d'après sa théorie, avaient été supprimés dans la Légende des Trois Compagnons. Il étudia minutieusement le *Speculum vitae* de 1509, compilation chaotique et indigeste s'il en fut, et grâce à « un peu de persévérance », — admirons en passant cet aimable euphémisme de l'illustre savant, — « il aperçut bientôt quelques clartés dans ce labyrinthe. » Après avoir éliminé les *Fioretti*, des fragments de saint Bonaventure, des fragments d'œuvres édifiantes, les Chroniques de l'Ordre, des œuvres de saint François, et enfin des documents sur le pardon d'Assise, il se trouva en présence d' « un résidu d'une homogénéité remarquable, où le style et l'inspiration restent les mêmes à travers toutes les pages et où rien ne décèle le travail postérieur de la légende. » Le document qu'il obtint ainsi se composait de 118 chapitres, et certains passages qui s'y trouvaient étaient cités par Ange Clareno et Ubertino da Casale comme étant de Frère Léon. L'étude de deux manuscrits, le Riccardus 1407 et le Mazarinus 1743, permettait à M. Sabatier de combler les lacunes de l'œuvre qu'il avait ainsi restituée, et, en 1898, il publiait le livre fameux : *Speculum perfectionis seu S. Francisi Assisiensis legenda antiquissima, auctore fratre Leone, nunc primum edidit Paul Sabatier* (*Collection de documents pour l'histoire religieuse et littéraire de Moyen Age*, t. I[er]).

Ce fut un beau tumulte dans le monde de l'érudition, monde beaucoup plus passionné que ne l'imaginent les profanes. Et il faut bien avouer que la préface et l'introduction de M. Paul Sabatier ne laissaient pas que d'avoir une allure joyeusement combattive !

Sans parler même du titre : *Auctore fratre Leone* ! On peut dire que toute la question des sources léonines et des sources célaniennes se

résume dans ces trois mots. Que de franciscanisants, à la suite de M. Paul Sabatier ou contre lui, ont pris délibérément parti ou pour les unes ou pour les autres !

Il n'y a guère de livres modernes qui aient une aussi imposante bibliographie. On trouvera une liste des principaux comptes rendus dans la *Miscellanea francescana* (t. VII, 1898, p. 172) ; — dans les *Analecta Bollandiana* (t. XIX, 1900, p. 58) ; — dans l'article déjà cité de A. G. Little (note 38) ; — dans la *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain* (t. VII, 1906, p. 428 et suivantes).

Là-dessus, on découvrit le manuscrit d'Ognissanti qui donnait la date de 1318 à la fin de l'*explicit : Actum in sacrosancto loco Sanctae Mariae de Portiuncula et completum V° idus Maii M°CCC°XVIII.* (Cf. Paul Sabatier, F. Bartholi, *Tractatus de Indulgentia*, p. CXXXV ; — Minocchi, *Nuovi studi...* dans *Archivio storico italiano*, t. XXIV, 1899, p. 266.) Le MCCXXVIII du manuscrit de la Mazarine n'était qu'une erreur de copiste.

Ceci d'ailleurs ne résout en rien la principale difficulté. Alors même qu'il serait rigoureusement certain que le *Speculum*, sous la forme où il se présente dans l'édition de M. Paul Sabatier, a bien été compilé en 1318, il resterait à démontrer, pour l'éliminer des sources authentiques, qu'il ne contient pas des matériaux antérieurs à 1247. Le contraire est vrai. D'ailleurs l'*incipit* du *Speculum* renvoie à l'œuvre des Compagnons : *Istud opus compilatum est per modum legendae ex quibusdam antiquis quae in diversis locis scripserunt et scribi feceruni socii beati Francisci.*

Cette assertion est confirmée par les citations qu'Ubertino da Casale fait de l'œuvre de Frère Léon et qui se retrouvent dans le *Speculum*. En 1305, dans l'*Arbor vitae*, Ubertin mentionne les fameux « rouleaux » : *Et hoc ipsum in quibusdam rotulis manu sua conscriptis : quos commendavit in monasterio Sanctae Clarae custodiendos ad futurorum memoriam dicitur contineri... Cum multo dolore audivi illos rotulos fuisse distractos : et forsitan perditos : maxime quosdam ex eis.* En 1311, dans sa *Declaratio*, Ubertino précise et, soit que ce qu'il avait entendu dire au sujet de la perte des « rouleaux » fût inexact, soit que les « rouleaux » eussent été retrouvés, il écrit, au sujet des intentions de saint François sur la Règle : ... *omnia tamen patent per sua verba expressa quae per sanctum virum Leonem ejus socium tam de mandato sancti patris quam etiam de devotione praedicti fratris fuerunt solemniter conscripta in libro, qui habetur in armario fratrum de*

Assisio et in rotulis ejus quos apud me habeo, manu ejusdem fratris Leonis conscriptis...

Thomas de Celano a certainement eu sous les yeux, en écrivant la Seconde Légende, une partie des matériaux conservés dans le *Speculum*.

« The Second Part, II Celano II, écrit A. G. Little (*A Guide*... p. 17) contains 167 chapters : 77 of these appear in a more or less different form in 75 of the 124 chapters of the *Speculum perfectionis* (édition Sabatier, 1898). Is the *Speculum perfectionis* the original material (or part of it) supplied by the companions, Leo, Angelo and Rufino, to Crescentius? The frequent recurrence in the *Speculum perfectionis* of such phrases as « Nos qui cum ipso fuimus » and « Nobis sociis ejus » shows that we are dealing with a work purporting to emanate from the companions of St. Francis : the context in which these phrases are used generally gives no ground for suspicion, and the freshness of the narratives confirms the impression of first hand evidence ».

Pour M. l'abbé S. Minocchi, le *Speculum perfectionis* ne serait autre chose, dans sa partie primitive que l'auteur essaie de reconstituer, que les documents envoyés par Léon, Ange et Rufin à Crescent de Iesi, et qui auraient accompagné la fameuse lettre d'envoi. M. H. Tilemann, qui admet que la Légende traditionnelle des Trois Compagnons ne nous est pas parvenue dans son intégrité, découvre dans le *Speculum* cette partie perdue que cherchait M. Paul Sabatier dès 1894. Quant à M. W. Goetz (*Die Quellen*..., p. 216), il estime, en dernière analyse, que le *Speculum* n'a nullement l'importance qu'on lui attribue et qu'il n'y a guère qu'une dizaine de chapitres dont on puisse affirmer qu'ils sont certainement antérieurs à la Seconde Légende de Thomas de Celano : « Die beiden Thesen, die man zugunsten des *Speculum perfectionis* aufgestellt hat, fallen allerdings : es ist weder im ganzen eine Schrift Bruder Leos, noch darf man in ihr eine verlorene Legenda trium sociorum sehen. » On trouvera plus loin l'exposé de l'opinion du P. F. Delorme, quand il sera question de la *Legenda antiqua*.

En 1901, le P. Leonard Lemmens publiait dans les *Documenta antiqua franciscana*, une autre rédaction du *Speculum perfectionis*, beaucoup plus brève que celle de M. Sabatier, et qu'il considérait, de son côté, comme formée par les documents envoyés à Crescent de Iesi. D'où de nouvelles discussions, dont la clarté n'est pas toujours la qualité essentielle. Le texte du P. Lemmens paraît présenter un état plus ancien que celui de M. Paul

Sabatier : là « un premier essai », ici « un résultat définitif », écrit le P. Delorme. Mais cette conclusion n'est pas non plus universellement admise. En tout cas, il faut souligner la très importante remarque de A. G. Little que la rédaction du P. Lemmens ne contient pas les chapitres où la polémique contre la « communauté » était particulièrement vive.

En même temps, et d'après le même manuscrit, — 1/73 du couvent Saint-Isidore des Irlandais de Rome, — le P. Lemmens éditait deux opuscules de Frère Léon, ceux-là qui ont eu l'honneur d'être accueillis dans le supplément de la *Bibliotheca hagiographica latina* des Bollandistes : *Sanctissimi Patris nostri Francisci intentio regulae, ipsius vera declaratio, quam scripsit frater Leo ejus Socius ;* — et *Verba Sancti Patris Francisci.* On a pensé que ces deux opuscules, qui ont ensuite passé dans le *Speculum perfectionis* de M. Paul Sabatier, formaient un tout indépendant : cela résulterait pour le premier, de l'*Arbor vitae*, où Ubertino en donne le sommaire, et, pour le second, de l'*Expositio regulae* d'Ange Clareno, qui le contient (avec un paragraphe supplémentaire qui manque dans le manuscrit de Saint-Isidore). Mais depuis les travaux du P. Delorme, cette théorie est difficile à soutenir. Ces *Scripta Fratris Leonis* sont-ils ceux qui étaient contenus dans les fameux « rouleaux », que cite aussi, dans son Exposition de la Règle, Pierre-Jean Olivi, mort en 1298 ? C'est vraisemblable. En tout cas, il paraît certain que Thomas de Celano les avait sous les yeux, en écrivant la Seconde Légende, où il les a utilisés, *though very cautiously* (Little, *The sources...*, p. 19).

En étudiant le recueil connu sous le nom de *Legenda antiqua*, ou de compilation d'Avignon, — car le nom de *Legenda antiqua* est trop amphibologique pour qu'il soit prudent de l'employer sans explication, — recueil qui est généralement précédé de la préface *Fac secundum exemplar* et dont la compilation date environ de 1325, M. Paul Sabatier pensa y avoir découvert sept chapitres qui proviendraient de la *Legenda vetus*. Et la *Legenda vetus* elle-même ne serait peut-être autre chose « que l'œuvre des Trois Compagnons dans son intégrité ». Il les publia dans le fascicule III des *Opuscules de critique historique*, le 1er juillet 1902.

La réponse du Père Van Ortroy fut rapide, brève, catégorique, un peu trop semble-t-il. Elle parut dans le numéro d'octobre 1902 des *Analecta Bollandiana* (t. XXI, p. 441) : « M. Paul Sabatier a été bien mal inspiré... Le texte des chapitres énigmatiques a été extrait mot pour mot d'une

Exposition de la Règle, composée par Ange Clareno... La composition de ce traité est postérieure à la fin de 1317 ou au commencement de 1318. Inutile, je pense, d'insister davantage. »

M. Paul Sabatier insista. Il eut raison d'insister. Car il y avait aussi dans l'article du P. Van Ortroy la petite phrase suivante : « Tout le contexte indique que ces passages sont de la rédaction propre de l'auteur du commentaire. » A la suite de cette réplique, M. Sabatier partit pour Rome étudier le manuscrit dont parlait le P. Van Ortroy (1/92 de la bibliothèque du couvent de Saint-Isidore). Il ne fut pas convaincu. Il demanda alors à « son éminent ami et contradicteur » un plus ample exposé de la question. Le P. Van Ortroy le promit. Mais son étude ne parvint jamais à M. Sabatier. On trouvera l'exposé de cette polémique dans le fascicule XVII des *Opuscules de critique historique*, rédigé en 1914, mais publié seulement en 1919, et « déposé sur la tombe du P. Van Ortroy, comme un signe de l'importance toute particulière que M. Sabatier attachait à ses vues et un souvenir caractéristique de leur amitié ».

Aujourd'hui que l'*Expositio Regulae* d'Ange Clareno a été excellemment éditée par le P. Oliger, on peut, sans être obligé de faire le voyage de Rome, se rendre compte combien est aventurée l'assertion formelle du P. Van Ortroy : « Tout le contexte indique que ces passages sont de la rédaction propre de l'auteur du commentaire. » Le contexte paraît indiquer absolument le contraire ! Le premier morceau, par exemple, est introduit dans le traité d'Ange Clareno par la phrase suivante : *Preterea, sicut sotii sui referebant et fr. Leo scribit...* (*Expositio Regulae Fratrum Minorum, auctore Fr. Angelo Clareno*, Quaracchi, 1912, p. 44 ; sans se prononcer d'une manière formelle, le P. Oliger indique que l'opinion de M. Sabatier lui paraît mieux fondée que celle du P. Van Ortroy ; — voir encore, sur cet écrit de Frère Léon, *Verba fr. Conradi*, dans *Opuscules de critique historique*, t. I, p. 386.)

Récemment, deux découvertes nouvelles sont venues montrer que le champ des investigations n'était pas clos, et qu'il était peut-être imprudent de prendre sur la question des sources de la vie de saint François une position trop accentuée. Des manuscrits, qui n'ont pas encore été étudiés, peuvent nous garder des surprises. Ces découvertes sont celles de A. G. Little publiées dans les travaux de la *British Society of franciscan studies* (t. V, Aberdeen, 1914), et dans le fascicule XVIII des *Opuscules*

de critique historique (Paris, 1914-1919), sous ce titre *Un nouveau manuscrit franciscain ancien Philipps* 12290, *aujourd'hui dans la bibliothèque A.-G. Little*, — et celles du P. Ferdinand Delorme, *La Legenda antiqua S. Francisci du manuscrit* 1046 *de la bibliothèque communale de Pérouse*, dans l'*Archivum franciscanum historicum* (t. XV, 1922, p. 23 et 278, et Paris, 1926).

« La plus grande utilité du manuscrit Little, — écrivait M. Paul Sabatier dans le fascicule XVII des *Opuscules de critique historique*, — est d'apporter, sinon la lumière d'une manière définitive dans les questions si discutées du *Speculum perfectionis* et de la Légende des Trois Compagnons, du moins des clartés inattendues... Ce qu'il a de tout à fait nouveau, et qui va permettre d'asseoir les discussions concernant la *Legenda vetus* et tous les écrits de Fr. Léon sur une base nouvelle et très large, ce sont cinquante-cinq chapitres (sections 145-199 de la description) qui presque tous racontent déjà des faits connus, mais les racontent sous une forme nouvelle dont l'importance s'impose au premier coup d'œil. Que sont donc ces récits, parmi lesquels plus de la moitié redonnent des faits racontés par le *Speculum perfectionis*, en ajoutant parfois des précisions et des faits d'une réelle portée pour la vie de saint François, et dont douze correspondent plus ou moins parfaitement à des chapitres de *II Celano* qui ne se retrouvent pas dans le *Speculum perfectionis* ? Le professeur A. G. Little s'est immédiatement aperçu que la plupart des morceaux de cette partie de son manuscrit, apparentés au *Speculum perfectionis*, ont une rédaction souvent identique à celle qui est offerte par les publications du P. Lemmens (*Verba*, *Intentio*, *Redactio prior*), avec cette différence que le nouveau manuscrit offre quelquefois le texte original complet d'un récit, dont les documents Lemmens n'offrent que des extraits. Pour les récits communs à la Seconde Vie de Celano et au nouveau manuscrit, l'avantage est tout à fait en faveur de ce dernier : il offre une narration plus simple et où l'intensité de vision est bien plus marquée. »

L'étude du P. Delorme sur la *Legenda antiqua* de Pérouse apporte aux conclusions de A. G. Little un sérieux appui. Le savant Franciscain divise les éléments de ce recueil, — dont la copie remonte aux environs de 1311 et dont la date de formation est inconnue, — en trois groupes, dont un (le second, formé des chapitres 22-41), est sans grand intérêt : ses morceaux sont entièrement empruntés à Thomas de Celano.

Le premier groupe (chapitres 1-21) comprend des morceaux assez dis-

parates dont quelques-uns présentent les mêmes caractères que ceux du troisième groupe, et dont d'autres constitueraient peut-être des fragments des énigmatiques « rouleaux » de Frère Léon.

Quant au dernier groupe (chapitres 42-115), ce serait tout simplement une source de Thomas de Celano : « Désormais, écrit le P. Delorme, apparaîtra toute nette la position de *II Celano* dans la série des biographies de saint François, puisque, ayant en mains de tels fragments d'une œuvre qui lui servit de source, nous sommes à même de juger son travail et de le bien juger... Il accomplit, somme toute, une œuvre très personnelle, où l'on sent le fin lettré, l'érudit informé, le vigoureux polémiste enfin toujours prompt à décocher une flèche. Cette dernière note perce en maints endroits de la *Legenda secunda*. On peut dire qu'elle ne paraît pas dans la *Legenda antiqua*, où ceux-là qui se sont exercés plus que de raison à découvrir dans le *Speculum perfectionis* des traces de polémique seraient bien embarrassés d'en trouver. Ici tout est humble, simple, naturel : l'atmosphère est évidemment différente. »

Déjà à plusieurs reprises on a trouvé, au cours de cet exposé et sous la plume de M. Paul Sabatier, l'expression de *Legenda vetus*, appliquée à une œuvre inconnue jusqu'ici, mais qui pourrait bien être « l'œuvre des Trois Compagnons dans son intégrité ». On se demandera peut-être quelle est l'origine de cette expression et à quel recueil elle doit être rapportée. Il faut reconnaître, semble-t-il, que son choix n'est pas très heureux, et qu'on peut répéter la remarque déjà faite à propos des mots *Legenda antiqua :* on ne sait pas exactement ce que désignent ces titres employés seuls, parce qu'ils ont été appliqués à des œuvres différentes.

Dans la préface de la compilation d'Avignon, dont il a déjà été question, — préface plusieurs fois éditée et très récemment encore, avec les variantes des principaux manuscrits et une excellente bibliographie, par M. Paul Sabatier, dans la *Revue d'histoire franciscaine*, t. I, 1924, p. 425, — cette expression de *Legenda vetus* est employée deux fois : ... *tam in* legenda veteri, *de qua idem dominus Bonaventura saepius longas orationes et passus de verbo ad verbum in sua legenda posuit... — quaedam vero sumpta et reportata sunt de* legenda veteri *ipsius sancti, quam et generalis minister, me praesente et aliquoties legente, fecit sibi et fratribus legi, in Avinione, ad mensam, ad ostendendam eam esse veram, utilem, authenticam atque bonam.*

De quel recueil voulait parler le compilateur d'Avignon ? On a vu la

réponse de M. Paul Sabatier. Mais il est une autre solution beaucoup plus radicale. Un illustre franciscanisant m'écrivait récemment à ce sujet : « La *Legenda vetus*, qui encombre et obscurcit l'étude des sources, n'a jamais existé que dans l'imagination de M. Paul Sabatier. Ce qui est désigné dans le prologue d'Avignon, c'est tout simplement la *Vita secunda* de Thomas de Celano... »

Cette dernière théorie me paraît, à dire vrai, fort probable. Mais elle ne résout nullement le problème. Alors même qu'il serait exact que les mots *Legenda vetus* du prologue d'Avignon désigneraient bien la Seconde Légende de Thomas de Celano, il s'en suivrait que M. Paul Sabatier aurait eu tort de désigner les sept chapitres qu'il a publiés dans le fascicule III des *Opuscules de critique historique*, comme des extraits de la *Legenda vetus*, mais il n'en résulterait nullement que les textes en question doivent être rejetés comme sans valeur. Ici encore les deux problèmes sont indépendants l'un de l'autre.

C'est ce qu'a fort bien vu le P. Cuthbert : « Ces sept chapitres sont de tout premier intérêt pour ceux qui étudient l'histoire franciscaine. Qu'ils soient ou non des portions de la *Legenda vetus*, cela n'a qu'une importance secondaire, ce qui importe vraiment, c'est leur authenticité substantielle... Nous devons accepter ces chapitres comme venant d'une tradition primitive. » (Livre cité, p. 592.)

Mais M. Maurice Beaufreton nous assure au contraire qu'ils n'ont aucun intérêt, et, en ce qui concerne en particulier le cinquième chapitre, il en explique ainsi l'origine : « C'est un remaniement de la *Legenda II* de Thomas de Celano, 82. » (Livre cité, p. 312.) Evidemment... à moins que ce ne soit le contraire ! Et ceci pourrait tout de même se soutenir ; car Thomas de Celano vise expressément une explication, donnée par le texte de M. Sabatier, de la vision racontée dans ce récit : *Plures oraculum istud religioni coaptant, successionem temporum cursu Danielis sequentes.* C'est exactement ce que fait l'auteur du cinquième chapitre de la « *Legenda vetus* » : *Forma ista quam vides initium, progressum et finem significat quam habitura est tua religio...*

D'une manière générale, et toutes les fois que nous pensons trouver, soit dans les deux rédactions du *Speculum perfectionis*, soit dans les textes publiés par le P. Lemmens, soit dans le manuscrit Little, soit dans la *Legenda antiqua* du P. Delorme, des matériaux utilisés par Thomas de

Celano, et qui par suite nous paraissent devoir être préférés à leur mise en œuvre par ce brillant styliste, M. Maurice Beaufreton, reprenant avec vigueur et amplifiant les arguments de tous les défenseurs de la seule tradition célanienne dont il est aujourd'hui le plus éminent, estime que ce n'est pas la Seconde Légende qui est la copie et que Frère Thomas, exclusivement, mérite toute notre confiance. Voici son argumentation, en ce qu'elle a de plus général, sur le *Speculum* de M. Paul Sabatier et la *Legenda antiqua* du P. Delorme :

« M. Paul Sabatier a mis en avant contre l'autorité de Thomas de Celano un argument dont la force paraît encore péremptoire à plus d'un érudit. Si l'on compare la *Legenda II* de Thomas de Celano et le *Speculum perfectionis*, « on constate, dit-il, que le *Speculum perfectionis* est plus long et d'un style beaucoup moins littéraire. Est-il possible de penser qu'un compilateur, prenant Celano pour base, l'ait allongé sans intention, sans but, pour le plaisir de gâter son style ? C'est assez invraisemblable. Tout au contraire, on comprend très bien que Celano, partant d'un récit qui lui paraissait long et diffus l'ait élagué, en ait accusé les points essentiels, mis en valeur les contours, dramatisé les situations, et se soit complu à montrer ses talents littéraires. » Ecartons le reproche gratuit (je remplacerais par : très bien fondé) adressé à frère Thomas d'avoir joué au gendelettre, comme eût dit Louis Veuillot ; que signifie cette argumentation, sinon que Thomas de Celano a pour nos contemporains le grand désavantage d'être un excellent écrivain, et que, s'il avait été dépourvu de talent, ses écrits eussent eu toute chance d'être reconnus comme source primitive. Voilà, n'est-il pas vrai, un singulier grief ! Nous avons la rare bonne fortune de posséder, sur la vie de saint François, le témoignage d'un contemporain de talent, que le Pape lui-même, ami personnel du héros, choisit entre tous pour raconter celui-ci, et nous allons lui préférer des textes dont personne ne conteste l'indigence ! Assurément, Thomas de Celano eût parfaitement pu mettre en latin élégant la prose sans art de confrères illettrés, mais je ne vois pas qu'il soit « assez invraisemblable » que son latin, précisément trop élégant pour être goûté des foules, ait été adapté plus tard à leur usage. La *Chanson de Roland*, la plus belle de nos chansons de geste, a eu le même sort que la *Legenda II* de frère Thomas. Son reviseur a tout gâché et, au témoignage de M. Joseph Bédier, les sept versions de son œuvre qui nous sont restées font toutes piètre figure, comparées au texte plus ancien d'Ox-

ford. Personne ne songe cependant à prétendre qu'il faut préférer la leçon de ce fâcheux à l'ouvrage du scribe anglo-normand. » (Livre cité, p. 294.)

Sans doute... Mais peut-être sera-t-il permis de penser que la valeur littéraire d'une œuvre d'imagination et la véracité d'un témoignage historique sont des questions qui ne présentent que des éléments de comparaison assez lointains.

Au sujet des théories du P. F. Delorme, M. Beaufreton écrit : « Pour vingt-quatre chapitres ou numéros, le compilateur de la *Legenda antiqua* s'est même borné à transcrire littéralement la *Legenda II*, ce qui n'empêche pas le P. Ferdinand-M. Delorme de considérer sa *Legenda antiqua* pour la source de la *Legenda II*. Il proclame sans hésitation la supériorité de frère Thomas : « Tantôt *II Cel.* complète et précise sa source par l'ajouté très opportun d'un nom propre de lieu ou de personne,... tantôt il la corrige et rectifie discrètement... ; le plus souvent, il la résume et l'abrège, n'omettant rien de la substance, mais élaguant les développements et supprimant les longueurs. » Et le Rév. Père de conclure : « Il est hautement invraisemblable que son récit, sobre, limé et littéraire, ait donné naissance à l'autre qui est très délayé, très simple et sans recherche aucune. » Nous avons déjà rencontré, sous la plume de M. Paul Sabatier, cette étrange apologie pour la médiocrité ; inutile donc de la discuter de nouveau. » (Livre cité, p. 313.)

Inutile en effet ! Comme les théories du P. Van Ortroy et celles de M. Paul Sabatier, les théories de M. Maurice Beaufreton et celles du P. Delorme sont irréductibles. Les arguments d'ordre objectif que l'on peut faire valoir en faveur de l'un ou de l'autre système ne sont pas toujours, il faut l'avouer, bien convaincants. Quant aux arguments d'ordre subjectif, leur portée varie pour chacun d'entre nous. Ce qui paraît irréfutable à M. Sabatier et au P. Delorme, semble sans valeur à M. Maurice Beaufreton, et il le réfute catégoriquement. Et c'est sa réfutation qui, à d'autres, ne paraîtra peut-être pas irréfutable. Nous sommes au rouet !

A la demande du Chapitre général qui se tint à Narbonne en 1260, saint Bonaventure composa une nouvelle Légende de saint François. Il s'agissait avant tout de faire œuvre de pacification, de coordonner les indications données dans les anciennes biographies, en écartant ce qui pouvait alimenter les polémiques. Il s'agissait aussi de faire disparaître tout ce qui aurait semblé ternir l'auréole de saint François, de composer un livre édifiant,

fût-ce au prix de quelque édulcoration. Saint Bonaventure travailla trois ans. Et il apporta son livre au Chapitre tenu à Pise en 1263, qui l'approuva. Il avait composé en même temps une Légende mineure à l'usage du chœur.

L'œuvre de saint Bonaventure n'a connu aucun des orages qui ont entouré et entourent encore le groupe de la Seconde Légende de Thomas de Celano. Tous les écrivains modernes lui témoignent d'un pieux respect, mais auquel ne semble pas toujours étranger un certain sentiment d'ennui : et ils ne s'en servent que pour ajouter une référence au bas des pages, mais une référence supplémentaire. M. Paul Sabatier prend quelques précautions oratoires pour dire que cette biographie est un peu fade, et le P. Van Ortroy n'en prend aucune pour nous empêcher d'exagérer « le mérite critique de ce texte officiel imposé dans un but de pacification ». (*Analecta Bollandiana*, t. XIV, 1895, p. 228.)

La Légende Majeure a eu un immense succès, mais qui ne semble pas dû à ses seules qualités. Le Chapitre général de 1266 prit la décision suivante : *Item praecipit Generale Capitulum per obedientiam quod omnes legendae de B. Francisco olim factae deleantur et ubi inveniri poterant extra ordinem ipsi fratres studeant amovere, cum illa legenda quae facta est per Generalem sit compilata prout ipse habuit ab ore illorum qui cum B. Francisco quasi semper fuerunt et cuncta certitudinaliter sciverint et probata ibi sint posita diligenter.*

La portée de ce décret, publié par Rinaldi dans le prologue de son édition des deux Légendes de Thomas de Celano (Rome, 1806), a été très discutée. Le P. Van Ortroy qui avait commencé par lui accorder une portée générale (*Analecta Bollandiana*, t. XIV, 1895, p. 228), est revenu, mais avec une légère hésitation, sur son opinion, et a laissé entendre qu'il ne s'agissait que des écrits liturgiques (*Analecta Bollandiana*, t. XVIII, 1899, p. 174).

Son argumentation n'est pas très convaincante. Les termes du décret sont bien généraux. Et s'il ne s'était agi que des légendes à l'usage du chœur, on ne comprend pas du tout pourquoi le Chapitre général aurait commandé de les pourchasser en dehors de l'Ordre. Lorsqu'au commencement du XIVe siècle, un ministre général fait lire à table, à Avignon, la fameuse *Legenda vetus*, quelle qu'elle soit, *ad ostendendam eam esse veram, utilem et authenticam atque bonam*, cette précaution semble laisser entendre que son acte a besoin d'être défendu. La preuve tirée du décret du Chapitre

général de Padoue de 1277 ne vaut pas mieux : *quod inquirant de operibus beati Francisci et aliorum sanctorum fratrum aliqua memoria digna prout in suis provinciis contigerit, eidem generali sub certis verbis et testimoniis rescribenda.* Les deux décrets ne sont pas contradictoires ; leur but est différent ; le premier ne veut qu'arriver à la pacification, en supprimant la diffusion de légendes écrites, que l'on conservait certainement dans les archives ; le second vise à recueillir des traditions orales. Ange Clareno, d'ailleurs, est catégorique ; et il semble bien avoir en vue moins un décret qu'un fait matériel, confirmé d'ailleurs par le très petit nombre des manuscrits des anciennes légendes à nous parvenus : *Communicaverat enim sanctus Franciscus plurima sociis suis et fratribus antiquis, que oblivioni tradita sunt, tum quia que scripta erant in legenda prima, nova edita a fratre Bonaventura deleta et destructa sunt, ipso jubente, tum quia contemptui sunt habita, ea quod adversari videbandur cursui communi.* (*Histoire des Tribulations*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, 1886, p. 256.)

« Quoi qu'il en soit de la pensée de ses auteurs, comme le dit justement le P. Gratien, ce décret eut *en fait* une portée générale. » (*Saint François d'Assise, essai sur sa vie et son œuvre d'après les derniers travaux critiques*, dans *Etudes franciscaines*, t. XVIII, 1907, p. 367 ; — cf. édition du P. Edouard d'Alençon des Légendes de Thomas de Celano, p. XLII et XLIV.)

Ajoutons ici un passage d'une lettre de saint Bonaventure : *De tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, publié dans la grande édition de Quaracchi, t. VIII, p. 334, et reproduit par M. M. Beaufreton, livre cité, p. 318.

Après 1278, comme l'a établi le P. Van Ortroy (*Analecta Bollandiana*, t. XIX, 1900, p. 134), et probablement pour obéir aux ordres du Chapitre de Padoue, Bernard de Besse, secrétaire de saint Bonaventure, compila le *De laudibus Beati Francisci* (édité dans le tome III des *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, et à part, à Rome, la même année par le P. Hilarin Felder). Ce traité très court est surtout intéressant pour les indications qu'il nous apporte sur quelques frères, et sur les anciennes biographies de saint François.

Les *Actus Beati Francisci in valle Reatina* (édités par M. F. Pennacchi dans la *Miscellanea francescana*, t. XIII, 1911, p. 3, et à part à Foligno, 1911), sont une compilation, du début du XV^e^ siècle, dont la valeur historique est faible.

Il reste à dire quelques mots d'un livre qui, au moins à l'époque moderne, a fait plus que toutes les anciennes légendes, toutes les biographies récentes et toutes les discussions critiques, pour la gloire de saint François : les *Fioretti*.

M. Paul Sabatier a voulu venger ce recueil du dédain du P. Suyskens : *Floretum non legi, nec curandum putavi* (*Acta Sanctorum*, octobre II, p. 865). Et personne n'a mieux montré que lui en quel sens ce recueil avait une valeur historique : « Ce qui donne cependant à ces récits un prix inestimable, c'est ce qu'on pourrait appeler faute de mieux leur atmosphère. Ils sont légendaires, exagérés, faux même si l'on veut, mais il y a quelque chose qu'ils nous rendent avec un coloris d'une vivacité et d'une intensité qu'on chercherait en vain ailleurs : le milieu dans lequel vécut saint François. Mieux qu'aucune autre biographie les *Fioretti* nous transportent là-bas en Ombrie, et au milieu des montagnes de la Marche d'Ancône, pour nous en faire voir les ermitages, et nous mêler à la vie moitié puérile et moitié angélique, qui était celle de leurs habitants. »

On sait que les *Fioretti* sont la traduction d'un original latin. Mais cet original n'est pas connu, du moins avec précision. Des cinquante-trois chapitres dont se composent les *Fioretti*, il en est quarante-sept qui ont leur parallèle dans les *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, compilation qui, sous la forme où nous la connaissons actuellement, se place entre 1322 et 1328. D'autre part, vingt-deux chapitres des *Actus* n'ont pas de correspondant dans les *Fioretti*. L'ordre non plus n'est pas le même dans les deux recueils.

Les six chapitres des *Fioretti* qui manquaient dans les *Actus* tels qu'ils furent publiés en 1902 par M. Paul Sabatier (tables de concordance, pages LX et suivantes), sont ceux qui portent les numéros : XXXVII, XXXVIII, XLI, XLIV, XLVI et XLVIII. Ce dernier chapitre était cependant identique à un passage de l'*Histoire des Tribulations* d'Ange Clareno (*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, t. II, p. 279).

Or le manuscrit ancien Phillips 12290, dont il a déjà été question, contient ces six chapitres, et leur texte correspond assez exactement au texte italien des *Fioretti*, sauf une addition au chapitre XLI : « Et moi, frère Hugolin de \Mont Sainte-Marie, je fus à Brunforte pendant trois ans, et je pus constater de mes yeux ce miracle bien connu par le peuple et par les frères de toute la custodie », addition importante, car elle est de nature

à étayer l'hypothèse de M. Paul Sabatier que frère Hugolin aurait été le principal compilateur des *Actus*.

Le manuscrit Phillips présente d'ailleurs un autre intérêt : « Il n'apporte pas seulement un texte des *Actus*, écrit M. Paul Sabatier (*Opuscules de critique historique*, fascicule XVIII, p. 41), beaucoup plus complet que celui des manuscrits connus jusqu'ici : il atteste l'existence simultanée, à l'époque où il a été établi, de deux textes différents des *Actus*. Il fournit le texte intégral, ou peu s'en faut, de l'un des états, et quatorze chapitres de l'autre, c'est-à-dire un nombre tout à fait suffisant pour donner aux critiques une solide base d'examen. La découverte d'une double recension des *Actus*, existant à la fois, va sans doute compliquer et faciliter la tâche de ceux qui demandent à ce document le secret de son origine et de ses transformations. »

Compliquer,... il n'y a pas de doute ! Faciliter ?... M. Paul Sabatier me permettra d'être un peu sceptique...

Les *Fioretti*, œuvre collective, au fond, des frères qui vivaient dans les Marches, ne peuvent pas être antérieurs, sous la forme où nous les possédons, à l'année 1322, qui est la date de la mort de Jean de l'Alverne, le mystique héros des derniers chapitres.

Aux *Fioretti* sont ordinairement joints divers appendices, les Considérations sur les Stigmates, la Vie de frère Junipère, la Vie et les Dits de Frère Egide ; seule la Vie de frère Egide peut être considérée comme une source de l'histoire de saint François à laquelle elle apporte quelques détails nouveaux. Il semble bien établi que l'auteur de ce récit n'est autre que frère Léon ; mais nous ne connaissons pas la forme sous laquelle il a été primitivement écrit. Le P. Lemmens en a publié, en 1901, dans ses *Documenta antiqua franciscana*, une version qui n'est certainement pas l'original de Frère Léon.

C'est un formidable monument que celui que la critique a bâti, depuis plus de trente ans, à la gloire de saint François d'Assise. Le grand maître de l'œuvre fut M. Paul Sabatier, comme le rappelait A. G. Little dans les remarques citées en tête de cette étude. On peut affirmer que tous les franciscanisants, et ceux-là mêmes qui combattent le plus vigoureusement ses théories, ont subi l'influence de ses travaux. Il est le maître incontesté, voire le fondateur, de ce que l'on appelle, avec une aimable ironie, « le quatrième Ordre ».

Les frères de cet Ordre sont parfois des frères ennemis. D'accord au fond sur les œuvres du Saint, les diverses chroniques et les sources diplomatiques, ils se livrent un combat acharné sur les anciennes biographies, où le champ de bataille est délimité par la Seconde Légende de Thomas de Celano et par les matériaux présentés à l'écrivain officiel, ami du beau langage et des subtiles allitérations. L'issue de la lutte demeure douteuse, et le demeurera encore longtemps. Sur ce champ de bataille se dresse une forteresse de dimensions modestes, mais qui a été si bien construite que jusqu'ici elle a défié tous les assauts ; celui qui, par la force ou par l'adresse, pourra un jour s'en emparer, sera proclamé vainqueur : la lettre d'envoi à Crescent de Iesi, datée de Greccio le 3 des ides d'août de l'an du Seigneur 1246...

Jusqu'à cette époque, qui sans doute est lointaine, pendant que prient les frères et les sœurs des trois autres Ordres, les frères du quatrième, chevaliers de la science austère, et moins joyeuse que la pauvreté, continueront à se battre, pour l'édification du monde et pour la plus grande gloire de saint François d'Assise : ce qui ne tire point à conséquence, car tous ils viennent se réconcilier fraternellement dans leur amour et leur admiration pour le Père Séraphique qui ne s'attendait certainement pas, durant sa vie mortelle, à recevoir des hommages de ce genre-là, et si éclatants...

Alexandre MASSERON.

II

LES ÉTRANGES DESTINÉES DU LIVRE DES *CONFORMITÉS*

I

Lorsque le 18 mars 1390 Frère Barthélemy de Rinonico, Franciscain Pisan, mit le point final au manuscrit de son livre : *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, il ne prévoyait pas, assurément, les polémiques qu'un jour ce livre susciterait.

Nous ne parlerons pas ici de celles auxquelles donnèrent lieu, dans l'Ordre même de saint François, les deux passages où Frère Barthélemy déclare avoir appris de certains frères, plus anciens que lui, que le cœur du saint repose à la Portioncule : c'est là, semble-t-il, le plus ancien témoignage écrit que nous ayons de ce fait, et ceux qui ont incliné à n'y voir qu'une interpolation marchandaient ainsi à Frère Barthélemy le grand honneur d'avoir été le premier greffier de la tradition franciscaine [1].

C'est sur d'autres polémiques que nous voulons insister, — c'est sur celles qui, cent cinquante ans après l'éclosion du livre, firent de saint François un « scandale », un « sujet de contradiction », conformité nouvelle avec ce Seigneur Jésus, qui en son temps, et pour toute la suite des siècles, offrit le plus auguste de tous les « scandales », le plus grand de tous les « sujets de contradiction ». Comment Frère Barthélemy eût-il pu pressentir que de malins esprits s'armeraient de ce livre contre la dogmatique de l'Eglise romaine ? Prédicateur applaudi dans les grandes cités de l'Italie,

1. *Analecta Franciscana*, IV, p. 205 et V, p. 428.

célébrité scolaire et professorale à l'université de Bologne et en d'autres foyers de science, et, pour tout dire en un mot, grand clerc en théologie, ainsi que l'avait attesté, en l'an de grâce 1375, une authentique lettre du pape Grégoire XI, comment aurait-il pu supposer une pareille mésaventure ?

Il avait très consciencieusement dépouillé toutes les sources relatives à saint François ; il les avait, autant que nous en pouvons juger par celles qui sont parvenues jusqu'à nous, très exactement citées ; il avait fait preuve, comme collecteur d'extraits, d'une impeccable loyauté, à laquelle aujourd'hui les Pères de Quaracchi et M. Paul Sabatier sont d'accord pour rendre hommage. Qu'au demeurant il eût été plus pieux et plus crédule qu'habitué à une critique sévère, ainsi que l'ont dit les Bollandistes, et que, parmi les miracles, prophéties et visions qu'il rapporte, il y en ait de ridicules et d'absurdes, ainsi que le constatent les Pères de Quaracchi : cela n'enlevait pas à son livre ce grand mérite, de nous offrir une authentique image de ce qu'en son temps on pensait de saint François, et de l'état d'esprit des milieux franciscains de l'époque. Et dans le chapitre général de 1399, tenu à Assise au jour de la Portioncule, Frère Henri, « ministre général et serviteur de l'Ordre des Frères Mineurs », et les autres ministres et définiteurs, avaient déclaré digne de louange le travail de Frère Barthélemy, et l'avaient autorisé à le répandre, et à faire reproduire le subtil et significatif dessin sur lequel on voyait les quarante conformités entre le Christ et saint François suspendues, deux par deux, comme de beaux « fruits », aux vingt rameaux d'un arbre mystique.

Car en définitive, si Frère Barthélemy, pour multiplier ainsi les conformités, s'était complu, avec je ne sais quel raffinement de ferveur, à descendre aux plus minuscules détails, ou bien, au contraire, à s'élever dans la sphère un peu brumeuse des vagues analogies, cette idée même de « conformité », qui dominait toute son œuvre, avait déjà, cent ans plus tôt, occupé la pensée de Frère Salimbene de Parme, et déjà, à la première ligne de ces *Actus beati Francisci*, qui constituent, ainsi que l'a dit M. Maurice Beaufreton, « le folklore franciscain du XIVe siècle commençant », on avait pu lire : « En premier lieu il faut savoir que notre bienheureux père François a été, dans toutes ses actions, conforme au Christ. »

Frère Barthélemy eût-il jamais pu croire qu'un jour viendrait où l'affirmation d'une telle conformité passerait pour un blasphème ? Imiter le

Christ, comme le suggérait, en son livre immortel, l'auteur de l'*Imitation*, n'était-ce pas tendre à devenir « conforme », la grâce du Christ aidant ? Et cette aide souveraine, Frère Barthélemy n'avait jamais prétendu la méconnaître, puisqu'il avait écrit, au premier prologue de son livre : « C'est le Seigneur Jésus lui-même qui rendit François semblable et conforme à lui-même, dans la vie, au-dessus des autres saints, et qui le marqua des signes de sa Passion [1] » ; puisque au second prologue il avait montré le Christ aménageant tous les détails de ces conformités ; et puisque, terminant son livre par l'exposé de la quarantième conformité, il avait répété : « Il apparaît à la clarté des regards que Notre-Seigneur Jésus-Christ fit notre père François semblable et conforme à lui, non seulement dans les actes de souffrance *(actibus passionalibus)*, c'est-à-dire dans la passion par l'impression des stigmates sacrés, mais aussi dans les actes de perfection *(actis perfectionalibus)* et aussi dans les actes concernant leur vie personnelle à tous deux *(actis personalibus) ;* et par conséquent, voilà déduit avec évidence ce qui, au début de ce livre, fut allégué d'une façon sommaire, que le Seigneur Jésus a fait le bienheureux François *similem in gloria sanctorum*, c'est-à-dire semblable à lui, qui est cette *gloria sanctorum* [2]. »

Sans cesse, dans le livre, le Christ était présenté comme l'artisan même de l'exaltation de François, comme ayant voulu qu'il fût « célèbre », comme lui ayant accordé la grâce de faire des miracles [3]. Quelle que fût l'enthousiaste complaisance de Frère Barthélemy pour la merveille des stigmates, plus prestigieuse, d'après lui, que beaucoup de merveilles de l'Ancien et du Nouveau Testament [4], c'est au Christ, encore, qu'il attribuait la gloire d'avoir provoqué cette transformation, cette assimilation de François. Et si d'aventure un lecteur inexpérimenté éprouvait quelque soubresaut en rencontrant à l'improviste, au « Fruit vingt-septième » du livre des *Conformités*, une phrase comme celle-ci : « Le bienheureux François, de par la grâce divine, fut Dieu par sa façon de suivre et d'imiter Dieu [5] », il suffirait, assurément, d'évoquer les thèses traditionnelles sur la déification du chrétien, pour atténuer et expliquer ce qu'il y a d'un peu abrupt dans cette ligne de Frère Barthélemy.

1. *Analecta Franciscana*, IV, p. 2.
2. *Analecta Franciscana*, V, p. 502.
3. *Analecta Franciscana*, V, p. 10.
4. *Analecta Franciscana*, V, p. 395-397.
5. *Beatus Franciscus gratia divina fuerit Deus sequela et imitatione* (*Analecta Franciscana*, V, p. 315).

Nombreuses furent, au XVe siècle, les copies manuscrites du livre des *Conformités ;* nombreux, les Extraits manuscrits qui en circulèrent. Le *Speculum Ordinis Minorum*, élaboré dans la seconde moitié du XVe siècle par le Frère Jacques de Oddi, de Pérouse, la *Vie de Saint François*, composée, dans la première moitié du XVIe, par le Frère Marien, de Florence, exploitaient le livre de Frère Barthélemy ; et l'ingénieux Frère Marien s'attachait même à saisir des conformités nouvelles. Pour l'historiographie de saint François telle qu'on la concevait à cette époque, l'œuvre de Frère Barthélemy, imprimée à Milan en 1510, et puis en 1513, avait ainsi achevé de s'imposer, non seulement comme une source, mais comme une norme, et non seulement comme une précieuse mine de détails, si chaotiques fussent-ils, mais comme l'observatoire qu'il fallait choisir pour envisager la gloire du saint et pour en relever les plus insignes aspects.

Mais soudainement la Réforme survint ; et vingt-cinq ans après l'affichage des thèses de Wittenberg, elle entama contre le livre des *Conformités* un formidable procès, dont les effets allaient se faire sentir, pendant deux cent cinquante ans.

II

Joachim II Hector, margrave de Brandebourg, s'inquiétait en 1542 des « impiétés » qui souillaient son territoire : ce qu'il qualifiait de ce nom, c'étaient les idées et pratiques catholiques, survivant aux prédications de Luther. Des prêtres restaient, et des moines, qui, faute de s'être laissés suffisamment imprégner par le message du « pur Evangile », demeuraient catholiques : Joachim-Hector voulait qu'on les traînât au prêche, pour qu'enfin leurs yeux s'ouvrissent ; et les magistrats municipaux de la ville de Brandebourg, se faisant escorter de deux pasteurs, Jean Sifrid et Erasme Alber [1], s'en vinrent heurter à la porte du couvent des Franciscains, pour accomplir les ordres du « très-clément » margrave. Ils trouvèrent ces religieux « aveuglés, endurcis, autant que des Juifs et des Turcs » ; c'est Alber qui s'exprimait ainsi, dans son désespoir de n'avoir pu leur persuader qu'ils quittassent leur François — ce François par eux installé dans une

1. Schnorr v. Carolsfeld (Dresde, 1893) et E. Körner (Leipzig, 1910) ont publié sur Érasme Alber deux érudites monographies.

« sublimité » qui lui faisait l'effet d'être le siège même de Lucifer. « Je ne refuse pas, disait l'un d'entre eux, de me donner au diable, illico, si la règle de François ne vient pas de Dieu ». Et l'un des magistrats de riposter : « Le diable n'est pas assez sot pour s'emparer immédiatement de ce moine : il craindrait que les autres, à la vue du miracle, ne reconnussent leur erreur et ne se convertissent. » Les visiteurs s'en furent fouiller la bibliothèque : Alber affirma plus tard, triomphalement, que ces moines ne possédaient aucune Bible. Avait-il mal cherché ? ou bien, pour mieux noircir les moines, dissimulait-il certaines de ses trouvailles ? Allez à la bibliothèque royale de Berlin : vous y trouverez une Bible fort usagée, écrite « pour les Frères Mineurs de Brandebourg » ; elle les justifie de l'accusation que porta contre eux Erasme Alber [1]. Mais s'il se taisait sur leur Bible, il faisait grand bruit autour du *Livre des conformités*, qui lui paraissait jouir du même prestige que l'Alcoran chez les Turcs. Il s'en emparait, il s'y plongeait. Il se flattait de mesurer à l'aide de ce livre l'extension de l'empire qu'exerçait Satan sur les moines ses sujets, dans ces cavernes de voleurs qu'étaient les cloîtres. Ces pages lui paraissaient pleines de blasphématoires horreurs, et ridicules par surcroît. Si le diable n'avait craint de se trahir à l'excès, conjecturait Alber, si le diable n'avait craint d'être reconnu, il eût été jusqu'à mettre François au-dessus du Christ. Les stigmates, à l'entendre, s'ils eussent été réels, n'auraient pu être qu'œuvre diabolique, et résultat d'une diabolique fascination. Mais il préférait croire que les moines avaient inventé cette histoire, après la mort du fondateur, pour faire valoir leur institut.

Martin Luther à son tour regarda le livre. Il avait jadis, en 1521, dans son écrit sur les vœux monastiques, qualifié François de *vir admirabilis et spiritu ferventissimus*, et tenté d'opposer, aux observances actuelles des Frères Mineurs, à tout ce qu'il y trouvait de « superstitieux » et de « pointilleux », de « puéril » et de « ridicule », le souci qu'à l'entendre avait eu saint François de ne prescrire d'autre règle que l'Evangile du Christ et de n'imposer aucune obligation de célibat [2]. Mais sous l'impression des sarcasmes d'Alber, Luther changeait de ton. Voilà donc, s'exclamait-il, ce qui pour les Franciscains tient lieu d'Evangile ! voilà ce François qu'à la place du Christ ils étalent devant les chrétiens !

1. *Analecta Franciscana*, V, p. XCI et CXXVI.
2. Martin Luthers *Werke*, éd. de Weimar (Hermann Böhlan), VIII, p. 579.

Pourquoi tant d'enfants portaient les noms de François et de Claire, Luther désormais le comprenait. Ce livre des *Conformités*, il allait le garder, pour que, « s'il arrivait un temps où les papistes voudraient se parer et se nettoyer comme s'ils n'avaient jamais troublé l'eau », on pût leur « remettre sous les narines cette fétide, cette détestable abomination ». Qu'on fît appel à saint François comme « au vrai Messie, médiateur, avocat et défenseur », Luther ne pouvait l'admettre ; l'invocation *Francisce, Jesu typice*, par laquelle s'ouvrait le livre des *Conformités*, le mettait en rage.

Quelques pages où Luther épanchait cette rage servirent de préface au massif volume qui s'intitula *Alcoranum Franciscanorum*, et dans lequel Erasme Alber exploitait en pamphlétaire l'œuvre de Frère Barthélemy. En la seule année 1542, deux éditions latines parurent de cet Alcoran, l'une à Francfort-sur-le-Mein et l'autre à Wittenberg ; et les actifs typographes de Wittenberg firent se succéder, en 1542 et 1543, trois éditions allemandes, sous le titre : *Der Barfüsser Münche Eulenspiegel und Alcoran*, accompagné de cette ironique rubrique latine : « Petit vers des Franciscains : François est au ciel. — Répons : Qui en doute ?... Antienne : Tout le monde. »

Une traduction anglaise de l'*Alcoran* existait dès 1550 ; et six ans plus tard, la Genève calvinienne se délectait d'une traduction française due à Conrad Badius. Elle s'intitulait : « L'Alcoran des Cordeliers tant en latin qu'en français, c'est-à-dire recueil des plus notables bourdes et blasphèmes impudents de ceux qui ont osé comparer saint François à Jésus-Christ ; tiré du grand livre des *Conformités*, jadis composé par Frère Barthélemy de Pise, Cordelier en son vivant. »

Conrad Badius ne se contentait pas de traduire la préface de Luther ; il y allait, lui aussi, de sa propre préface, dédiée à l'Eglise de Jésus-Christ. « Moine frénétique et insensé, » disait-il de Frère Barthelemy, « de l'ordre des diables mineurs, dis-je, majeurs, pour vomir ces abominations forgées au fond d'enfer et en infecter toute la chrétienté. » Ignorant sans doute qu'une traduction italienne du livre des *Conformités* avait été faite par le Frère Denys Pulinari, dès 1542, et que des copies en circulaient, Conrad Badius accusait les Franciscains d'avoir voulu supprimer le livre : mais « le Seigneur, ajoutait-il, a suscité le docteur Erasme Alber, bon serviteur de Jésus-Christ », et l'on connaissait enfin pour toujours, grâce au travail

d'Alber, ce « maudit et exécrable livre », ce livre « tel que, quand tous les diables d'enfer et tous les hommes aussi auraient amassé en un tous les blasphèmes et mensonges qu'ils sauraient jamais dégorger à l'encontre de Dieu, de Jésus-Christ, des saints et de la sacrée parole de Dieu, ils n'en sauraient plus dire qu'il en est là contenu ». Finalement, dans un poème adressé aux Cordeliers, Conrad Badius précipitait leur fondateur en enfer :

Frères Grisars, idôlatre vermine,
Monstres masqués, source d'erreur immonde.
Votre François, qui par fausse doctrine
A fait errer une grand part du monde,
Pour ses vertus, en la fosse profonde,
Très bien paré d'une chaîne de fer,
Règne et fleurit avecques Lucifer.
Et vous aussi, qui ensuivez sa rage,
N'aurez-vous pas votre place en enfer ?
A tels enfants est dû tel héritage.

Erasme Alber, Luther et Conrad Badius avaient ainsi forgé le thème qu'allait reprendre, de génération en génération, la polémique protestante. Ouvrez le *Brutum Fulmen Papae Sixti V adversus Henricum Navarrae regem et Henricum principem Condaeum*, œuvre du juriste François Hotman, ou bien le *Traité de l'Eucharistie*, publié en 1598 par le théologien Duplessis Mornay ou bien encore le *Mysterium iniquitatis* dans lequel ce même Mornay condensait en 1607 les griefs de la Réforme contre l'Eglise ; ouvrez le *Rosarium odoratum*, ironique florilège d'anecdotes franciscaines publié à Tubingue en 1591 par le protestant Lucas Osiander : c'est toujours le livre des *Conformités* qui sert de base à l'attaque.

François, le dieu et le père des Mineurs, fut un blasphémateur, qui tournait en dérision la chrétienté : voilà la démonstration qu'apportait à l'Allemagne protestante, dans un libelle publié à Halle en 1615. Matthæus Betuleius. Et sept ans plus tôt, à Leyde, dans sa *Légende dorée ou sommaire de l'histoire des Frères Mendiants des ordres de S. Dominique et de S. François*, le Français Nicolas Vignier s'amusait à rapprocher, des récits de Frère Barthélemy sur le *Poverello*, certains textes de saint Antonin de Florence sur le fondateur des Frères Prêcheurs.

Lorsque en 1640 et 1641 il y eut à Sedan grand branle-bas de polémiques entre le ministre réformé Pierre Dumoulin et les Capucins récemment installés, ce fut avec le livre des *Conformités*, tel que l'avait travesti l'*Alcoran*, que Dumoulin alimenta ses polémiques. Fort mécontent que ses denx sermons sur le purgatoire et la messe eussent été réfutés, le jour même, dans la Chaire voisine, par le Capucin Yves Nouel de Kervan, en religion Père Joseph de Morlaix, et qu'un volume fût ensuite paru qui joignait aux deux discours de ce Père la réfutation d'un troisième sermon du ministre sur l'autorité de l'Eglise, Dumoulin, dans un livre qui s'intitulait : *Le Capucin*, prétendait dire leur fait à saint François et à ses fils. Les récits du livre des *Conformités*, et spécialement l'histoire des stigmates, provoquaient ses invectives.

« Je ne puis assez m'ébahir, écrivait-il, de l'horrible aveuglement des peuples qui ajoutent foi à des choses tant absurdes et pleines d'impostures. Semble que les adorateurs de saint François les aient inventées exprès pour le diffamer et se moquer de lui. Car jamais homme qui a quelque tête de sens commun ne fera les choses qu'on attribue à ce François, qui faisait de l'insensé afin d'être estimé saint, et s'éloignait tant qu'il pouvait des actions usitées entre les hommes, afin d'être admiré. Traîner la chair rostie par les cendres, se vautrer en la fange avec les porcs, se plonger nud en la neige, faire des remontrances aux bêtes, et les appeler ses frères et sœurs, sont choses qui ne peuvent être faites par un homme de bon sens... En quoi faut reconnaître les justes effets de la colère de Dieu, qui a vengé le mépris de sa parole contenue ès saintes Ecritures [1]. »

Ce saint François, qu'il considérait comme un « homme de la lie du peuple », et qui, « étant homme sans charge, parlait néanmoins en maître », et qui, par sa règle, obligeait les Frères Mineurs à « garder l'Evangile en choses de l'Evangile de Jésus-Christ ne commande pas », était accusé par Dumoulin d'avoir « couvé un orgueil incomparable sous apparence d'humilité [2] », et d'avoir « joué une comédie devant Dieu et devant les hommes [3] ». Tel maître, tels disciples, et chez les Capucins, tout choquait Dumoulin. Il déplaisait à son pharisaisme huguenot qu'en son « prêche patibulaire, pour consoler une putain qu'on exécutait », un Père Capucin

1. Dumoulin, *Le Capucin*, p. 53.
2. Dumoulin, *Le Capucin*, p. 54-59.
3. Dumoulin, *Le Capucin*, p. 50.

l'eût appelée « sa sœur, par une débonnaireté singulière. » Mais soudain, se reprenant, le ministre réfléchissait : « Pourquoi n'appellerait-il les p... ses sœurs, puisque le vénérable François, patron des Capucins, appelait ses sœurs les pies, les cigales et les arondelles ? [1] » Les ardents sourires du *Poverello* pour toutes les créatures de Dieu demeuraient incompris de ce glacial théologien ; et tout cela lui paraissait si absurde, qu'il lui semblait que des écrits catholiques comme le livre des *Conformités* visaient à diffamer saint François, à se moquer de lui.

Quarante ans plus tard, on retrouvera dans les polémiques de Jurieu les mêmes attaques contre la gloire faite par l'Eglise au saint d'Assise.

Lorsque, au milieu du XVIII[e] siècle, Jean Jacob Zimmermann, le premier représentant de la théologie rationaliste à Zurich, publiera tout un livre sur les miracles attribués à Pythagore, à Apollonius de Tyane, à François d'Assise, à Dominique, à Ignace de Loyola, il dira tout nettement : « François ne fut pas seulement sot et fanatique, mais il fut le pire de tous les hérétiques ». Bien qu'en général la théologie de l'*Aufklärung*, dont Zimmermann était un interprète notoire, laissât à la vieille orthodoxie protestante le soin de distribuer des notes d'hérésie, Zimmermann faisait exception pour saint François ; l'étrange affirmation qu'il avait été mis au niveau du Christ, sinon même au-dessus du Christ, passait pour démontrée ; le bafouer, bafouer le livre des *Conformités*, cela semblait être œuvre pie à l'endroit de l'Evangile [2].

III

Il ne semble pas que ce long courant d'invectives déconcertât un seul instant l'opinion catholique, ni qu'il portât un sérieux préjudice à l'autorité du livre des *Conformités*. L'œuvre de Barthélemy de Pise, quoiqu'en aient cru certains bibliographes, ne fut jamais mise à l'index : les deux condamnations qui leur semblaient concerner le livre des *Conformités* avaient, tout au contraire, été portées, l'une par la Sorbonne en 1551, l'autre par l'Index de Venise en 1554, contre l'*Alcoran des Cordeliers*, et inscrites immédiatement dans l'Index romain, en des termes sommaires

1. Dumoulin, *Le Capucin*, préface.
2. Zimmermann, *De miraculis quae Pythagorae, Apollonio Thyanensi, Francisco Assisio, Dominico et Ignatio Loyolae tribuntur*, p. 138 (Édinbourg, Fox, 1755).

qui expliquent la méprise des bibliographes. Au demeurant, une édition nouvelle des *Conformités*, préparée par le Franciscain Jérémie Buchi, parut à Bologne en 1590, trois ans après sa mort : hormis la suppression d'un certain nombre de récits merveilleux, elle offrait beaucoup moins de corrections et de changements qu'on ne l'a souvent prétendu [1]. Frère Barthélemy, malgré toutes les chicanes dont il était devenu l'objet, trouvait au XVII[e] siècle deux imitateurs, dont l'un, le Péruvien Pierre de Alva y Astorga, connut effectivement, lui, les rigueurs de l'Index pour les outrances de son parallélisme entre François et Jésus, et dont l'autre, le Belge Valentin Marée, put au contraire en toute sécurité, dans trois volumes successifs, « recueillir et ajuster », à l'usage des prédicateurs et des directeurs d'exercices spirituels, les « conformités du disciple avec son maître [2]. »

Les invectives de la Réforme contre la physionomie du Pauvre d'Assise n'empêchaient pas saint François de Sales de glorifier à plusieurs reprises son auguste patron [3]. Par ailleurs, des apologistes s'étaient dressés, pour défendre le livre des *Conformités* et son auguste héros contre les critiques passionnées de la Réforme : c'étaient en Allemagne, en 1591 et 1592, contre Osiander, les Franciscains Michel Anisius et George Eckhart ; et c'était, en Flandre, Henri de Vroom, qui après avoir été le premier supérieur de la province tyrolienne, devait mourir définiteur général de l'Observance. Avec Henri de Vroom, un contre-assaut s'inaugurait contre l'*Alcoran* même *des Cordeliers :* il publiait à Anvers, sous la signature : Henricus Sedulius, et sous ce titre : *Apologeticus adversus Alcoranum Franciscanorum pro libro conformitatum*, un livre que Juste Lipse considérait comme un modèle de polémique solide et habile [4]. L'homme est créé à l'image de Dieu, observait-il en sa préface, et saint Paul écrit que Dieu a rendu conforme au Christ ses élus et ses amis. Qu'avaient donc les polémistes luthériens et calvinistes à s'indigner contre un livre qui démontrait cette conformité, chez saint François ?

« Dans le livre de Frère Barthélemy, écrivait de son côté le Jésuite Jacob Gretser en son *Examen du Mystère d'iniquité de Duplessis Mornay*, il n'y a rien qu'un esprit loyal ne puisse tourner en bonne part ; mais il y a beau-

1. *Analecta Franciscana*, V, p. LXVIII-LXXI.
2. *Analecta Franciscana*, V, p. LXXXVIII-XC.
3. Voir notre article des *Études Fransciscaines* (numéro spécial du centenaire de saint François. 1926).
4. Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'Observance de Saint-François en Belgique et dans les Pays-Bas*, p. 132 et suiv. (Anvers, 1885).

coup de choses, je l'accorde, qu'un esprit déloyal peut interpréter en mauvaise part. » Et Gretser constatait avec regret qu'on était en un temps où « la duplicité chicanait et calomniait des paroles et des écrits dont la candeur et la simplicité rappelait l'époque où candeur et simplicité n'avaient pas encore déserté la terre ! [1] »

« Un homme pieux et savant, à qui les historiens de notre Ordre doivent beaucoup : » ainsi parlait de Barthélemy de Pise, dans ses *Scriptores ordinis Minorum*, publiée à Rome en 1650, le grand bibliographe Wadding, et il constatait que le livre des *Conformités* fournissait aux prédicateurs une féconde matière [2].

A la suite de ces religieux de l'Ordre de saint François ou de la Compagnie de Jésus, n'était-ce pas le tour des laïcs d'entrer en lice ? C'est ce que pensait en 1642 Guillaume Cacherat, avocat, procureur du roi en l'amirauté de France au siège de Quillebeuf, qui, dans son livre : *Le Capucin défendu*, disculpait saint François de toutes les impiétés que lui avait attribuées Dumoulin [3].

Mais des affirmations positives valent souvent mieux que des ripostes : il était nécessaire que la chaire chrétienne définît exactement et mît en un relief correct et décisif ces traits de similitude entre François et le Christ que les générations antérieures s'étaient complu à contempler, et dont la Réforme, exploitant certaines exagérations ou certaines maladresses de langage, avait affecté de se scandaliser.

IV

On parla beaucoup, à la fin du XVII[e] siècle, des rétractations que Charles Maurice Le Tellier, archevêque de Reims, imposait à trois prédicateurs, un Cordelier, un Capucin, un Bénédictin, qui, prêchant dans son diocèse le 2 août 1694, jour de la Portioncule, s'étaient laissés entraîner à maintes exagérations dans l'exposé de ces conformités. Le Tellier aimait peu les religieux ; la Portioncule lui était suspecte, comme indulgence « ultra-

1. P. Jacob Gretser, *Mysta Salmuriensis, seu Mysterium iniquitatis editum quidem a Philippo Mornayo Plessiaci domino, nunc autem à Jacobo Gretser, Soc. Jesu Theologo, revelatum et dilucide explanatum.* (*Opera omnia*, VII, col. 342. Ratisbonne, 1736.)
2. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, nouvelle édition, p. 34 (Rome, 1806).
3. Cacherat, *Le Capucin défendu*, p. 92 et suiv.

montaine ». L'idéal franciscain ne pouvait être très familier à ce prélat, qui ne croyait pas qu'on pût être honnête homme à moins de dix mille livres de rente ; et l'on ne pouvait attendre qu'il eût l'absolution facile à l'endroit des trois précidateurs dont le *Journal des Savants* du 11 avril 1695 nous rapporte les propos. Saint François, avait dit le Cordelier, a fait dans la Portioncule par ses larmes ce que Jésus-Christ a fait pour les pécheurs dans la crèche de Bethléem par les siennes ; par le sang de ses plaies ce que Jésus-Christ a fait par le sien sur le Calvaire, et dans son cœur pour les pécheurs ce que Jésus-Christ a fait pour eux dans le sien sur la Croix. Saint François, avait dit le Capucin, se prosternant la face contre terre, fit descendre une seconde fois le fils de Dieu sur la terre. Et le Bénédictin avait plusieurs fois répété que François s'était fait la victime des pécheurs, qu'il s'était chargé des péchés du monde. Ils durent tous trois, par ordre de l'archevêque, rétracter ces propos, et quelques autres encore, et le *Journal des Savants*, mentionnant l'incident, précisait avec je ne sais quel accent tragique qu'il s'agissait de « détromper les peuples qu'ils avaient séduits, de les rendre à l'avenir plus circonspects dans l'exercice de leurs fonctions, et de donner au peuple un préservatif contre de pareilles impressions [1] ». Quelques années après, Bayle, en son *Dictionnaire*, triomphait fort indiscrètement de cet incident. Et les seules prédications sur saint François auxquelles Bayle s'intéresse sont celles de ces trois malheureux moines, victimes de leur subtil esprit d'emphase et de la malveillance d'un prélat gallican pour la fête de la Portioncule.

Mais il suffit de feuilleter les orateurs sacrés du XVII^e^ siècle pour relever dans leurs œuvres un certain nombre de panégyriques de saint François qui, sans attirer à leurs auteurs aucun désagrément, prolongeaient, en le précisant et en le nuançant, l'hommage que lui avait rendu le livre des *Conformités*.

Dans son sermon prêché aux Capucins de Bourges sur saint François triplement martyr, le P. Lejeune expliquait : « Jésus-Christ fait et endure par ses membres ce qu'il ne peut plus faire ni endurer par soi-même. Il mérite par nos bonnes œuvres et nos souffrances, parce que, quand il était encore voyageur, il les a prévues, prédéterminées, et présentées à Dieu son père comme la continuation des siennes. » — « C'est Jésus-Christ

1. *Journal des Savants*, 1695, p. 161-165.

lui-même qui a martyrisé François », déclarait-il à propos des stigmates. Et le texte même du sermon de Lejeune était ce verset de saint Paul qui vers la même date obsédait la pensée de saint Jean Eudes : « J'accomplis en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ. » La place de saint François dans le plan rédempteur se trouvait ainsi définie, sans que fût nullement abolie, ni la souveraineté primordiale du Christ, ni cette nuance spéciale de grandeur — grandeur par conformité avec lui — que la tradition franciscaine vénérait chez le pauvre d'Assise [1].

Le P. Senault, prêchant à Longchamp le panégyrique des stigmates, parlait dans le même esprit, et fouillait le sujet avec une plus audacieuse précision. « Saint Ambroise, expliquait-il, a dit de fort bonne grâce que le Fils de Dieu a voulu faire de plus grandes choses par ses disciples que par lui-même, afin que, se cachant en sa personne, il triomphât en la leur. » Une fois cette explication donnée, Senault pouvait dire, en toute liberté : « Les souffrances de saint François sont en quelque manière plus grandes que celles du Christ, et les plaies qu'il a reçues sont aussi en quelque façon plus saintes, plus cruelles et plus longues. » Et Senault détaillait : « plus cruelles, parce que ce furent des anges, et non des hommes, qui le crucifièrent, et parce que, trouvant encore en son corps, à la différence du corps du Christ, quelques restes de concupiscence à consumer, ils agirent sur ce corps, non seulement par le motif de l'amour, mais encore par le motif de la haine » ; — plus longues, parce que la stigmatisation dura deux ans ; — plus saintes, puisqu'au lieu de résulter de la cruauté des bourreaux, au lieu de résulter d'un sacrilège, comme les plaies du Calvaire, elles étaient ordonnées par Jésus, imprimées par des anges. « C'est la plus rare faveur que Dieu ait accordée à un homme mortel », concluait triomphalement le P. Senault. Et saint François, certes, sortait très glorifié d'un tel éloge ; — mais glorifié d'une gloire qu'il devait au Christ et qui attestait la maîtrise du Christ sur François [2].

Même note dans le panégyrique prononcé par l'abbé Boileau, prédicateur de Louis XIV [3]. Le texte du discours était emprunté à ces lignes de la Genèse : « Dieu m'a élevé au-dessus des autres dans la terre de ma pauvreté. » Mais cette élévation, elle était l'œuvre de Dieu, et bien loin

1. Sermons du P. Lejeune (Migne, *Orateurs sacrés*, IV, p. 326 et suiv.).
2. Sermons du P. Senault (Migne, *Orateurs sacrés*, VI, p. 108 et suiv.).
3. Migne, *Orateurs sacrés*, XXI, p. 778-788.

que la conformité de saint François au Christ pût apparaître comme une façon de concurrence à l'endroit du Christ, l'abbé Boileau disait : « Distingué des autres martyrs qui ont souffert par les mains meurtrières de leurs bourreaux, il sent des traits tout célestes où la cruauté des hommes n'a aucune part ; l'amour seul l'immole. »

L'un des plus beaux spectacles que nous réserve l'éloquence sacrée du XVII^e siècle, c'est celui du génie de Bossuet aux prises avec la grandeur de saint François. Pour la comprendre, pour la situer à sa place dans l'histoire du règne divin, Bossuet remonte jusqu'à ce coup d'Etat providentiel qui s'appelle la Rédemption et qui changea les rapports de Dieu avec l'humanité. Il dira plus tard, dans son *Discours sur l'histoire universelle :* « Dieu avait introduit l'homme dans le monde, où, de quelque côté qu'il tournât les yeux, la sagesse du Créateur reluisait dans la grandeur, dans la richesse et dans la disposition d'un si bel ouvrage. L'homme cependant l'a méconnu... Un ouvrage dont il entendait la sagesse ne l'a point touché ; un autre ouvrage lui est présenté, où son raisonnement se perd, et où tout lui paraît folie ; c'est la croix de Jésus-Christ ». Cette synthèse de l'action divine, ce diptyque où semblent s'opposer la sagesse de la création et la folie de la rédemption, déjà l'on en trouvait l'ébauche dans le *panégyrique de saint François* que Bossuet prêchait à Metz, probablement en 1652, et dans l'esquisse du panégyrique du même saint, prêché à Saint-Germain, probablement en octobre 1670. Il y a dans l'esquisse une admirable page, saisissante de vie et de lyrique audace, sur la course de Dieu venant racheter le monde :

« L'Infini ne s'avance plus que par des démarches insensées, il saute les montagnes et les collines, du ciel à la crèche, de la crèche par divers bonds sur la croix, de la croix au tombeau et au fond des enfers, et de là au plus haut des cieux. Tout est sans ordre, tout est sans mesure. »

Et voilà qu'au premier acte : Dieu marchant vers l'homme, Bossuet en fait succéder un second : l'homme marchant vers Dieu, et cet homme, c'est saint François.

« Par les mêmes démarches que l'Infini s'est joint au fini, par les mêmes le fini doit s'élever à l'Infini. Il doit se libérer et s'affranchir de toutes les règles de prudence qui le resserrent en Lui-même, afin de se perdre dans l'Infini ; et cette perte dans l'Infini, parce qu'elle met au-dessus de

toutes les règles, paraît un égarement. Telle est la folie de François [1]. »

Folie : le mot avait déjà resplendi comme le point culminant de son panégyrique de Metz, où il avait célébré, dans saint François, « le plus ardent, le plus transporté, et, si j'ose parler de la sorte, le plus désespéré amateur de la pauvreté qui ait peut-être été dans l'Eglise [2]. » Au début de ce panégyrique, Bossuet avait proclamé qu'il n'y voulait d'autre ornement que « cette illustre, cette généreuse, cette sage et triomphante folie du christianisme, cette belle folie. »

Ainsi la prédication catholique, sans s'émouvoir des sarcasmes qu'adressaient à saint François les ministres du pur Evangile, paraissait au contraire, au nom même de la *stultitia Crucis*, dont parlait saint Paul, trouver dans cette folie qu'ils imputaient à saint François l'origine de sa sainteté. Un peu plus tard, dans son panégyrique de saint François, le P. de la Rue, prenant directement à partie ces ministres, osera s'écrier :

« Des hérétiques de nos jours ont osé censurer ces actions extraordinaires comme des accès de folie et en ont pris occasion de reprocher à l'Eglise le prétendu fanatisme de ses héros. Mais pour confondre ces téméraires censeurs, qu'ils se souviennent des saints emportements d'Elie, d'Elisée, de Jérémie. Comment donc ces faux zélateurs de la parole de Dieu, qui se vantent de ne s'appuyer que sur l'Ecriture, ont-ils l'audace de traiter François de fanatique, et comment veulent-ils en même temps nous persuader qu'ils respectent les prophètes et qu'ils les croient conduits par l'esprit de Dieu ? [3] »

V

Ces interpellations du P. de la Rue pouvaient gêner assurément, dans leur piété pour l'Ancien Testament, les ministres de la religion réformée ; mais elles passaient par-dessus la tête des philosophes, fort indifférents, pour ne pas dire plus, au prestige des prophètes de Jéhovah. Un esprit comme Bayle se sentait fort à l'aise pour piller l'*Alcoran des Cordeliers*, vouer à la risée, sans d'ailleurs le lire lui-même, le livre des *Conformités*, et faire rire de saint François les intelligences desséchées et les âmes

1. Lebarcq, *Œuvres oratoires de Bossuet*, VI, p. 3.
2. Lebarcq, *Op. cit.*, I, p. 189 et suiv.
3. Œuvres du P. de la Rue. (Migne, *Orateurs sacrés*, XVIII, p. 1249-1250).

indigentes qui s'étaient mises à son école ; et grâce à Bayle, l'opinion laïque du XVIII^e siècle ne connut saint François que par la caricature qu'en avait tracée l'*Alcoran*. « Il s'entêta de macérations et de solitudes, acquit un air hideux, mit bas tout ce qu'il portait, sans en excepter la chemise. » Voilà les termes dans lesquels Bayle présente la vocation du *Poverello*.

Saint François, se jetant dans les glaces et dans la neige pour éteindre le feu de l'amour impur, suggère à l'auteur du *Dictionnaire* une page fort libertine, et fort crue, sur les audacieuses prouesses d'un saint Adhelme et d'un bienheureux Robert d'Arbrissel, s'exposant tout au contraire aux tentations de la chair pour les mieux dompter sous le regard rageur de Satan. Bayle badine, son imagination se délecte ; il trouve la conduite de saint François « incomparablement plus prudente » que celle de cet Adhelme « s'approchant d'un état qui, selon le dogme des plus fameux philosophes, ne laisse à l'âme aucune liberté de raisonner, tant s'en faut qu'il lui permette les élans de la dévotion ». Et voilà s'étaler, en note, toute une psycho-physiologie de l'amour, passablement lubrique. Lisant plus avant dans l'*Alcoran des Cordeliers*, il s'amuse à regarder « la sanglante grêle d'injures et de railleries » dont François est l'objet. « Ce sont ses fils, dit-il, qui l'y ont exposé, en publiant tant de choses de leur patriarche avec si peu de jugement. Il y a sans doute un peu trop de malignité dans quelques-unes de ces railleries ; mais le bon sens ne souffre guère que sans imiter ou les manières de Démocrite ou les manières d'Héraclite, on se représente François d'Assise jouissant des honneurs divins après sa mort, lui qui a donné tant de marques d'extravagance pendant sa vie. »

Cet article de dictionnaire fera loi pour tout le XVIII^e siècle. François Ballet, le curé de Gif, dans les deux panégyriques de saint François, qu'il prêchait en 1742 et 1750 aux Récollets de Paris, invectivera contre Bayle, qu'il ira dans une préface jusqu'à traiter de bouffon ; il dénoncera, du haut de la chaire, ses « raisonnements indécents [1] ». Contre lui, il défendra l'authenticité des stigmates [2] ; et voulant montrer à ses auditeurs la vraie personnalité de saint François, il jugera nécessaire de déchirer le voile qu'interposait entre eux et la figure du saint ce nocif article du *Dictionnaire*.

Mais ce qui rendait l'article plus nocif encore, c'est que Voltaire regar-

1. Ballet, Sermons (Migne, *Orateurs sacrés*, L, p. 14).
2. Ballet, *loc. cit.*, p. 71 et suiv. et 89 et suiv.

dait saint François par les yeux de Bayle. « Un François, s'écriait-il, fanatique en démence, qui marche tout nu, qui parle aux bêtes, qui catéchise un loup, qui se fait une femme de neige. » Ainsi raillait Voltaire dans l'*Homélie sur la Superstition* [1] ; et dans cet autre libelle qui s'intitule *Préface de Catherine Vadé*, il plaisante la femme de neige qui apparut à saint François pendant qu'il se flagellait [2]. Il convie même un de ses correspondants prélatices, le cardinal de Bernis, à s'en gausser avec lui : « Vous êtes bien heureux dans la ville aux sept collines, lui écrit-il, dans le temps que je suis entre quarante montagnes glacées. Il ne me manque que la femme de neige de saint François. » Et la lettre est signée : « Frère Voltaire, capucin indigne [3]. »

Toute la science de Voltaire en fait d'histoire franciscaine lui vient du livre des *Conformités*, tel que le lui a révélé l'*Alcoran des Cordeliers*. Or, cette révélation n'était qu'un travestissement ; et sur l'histoire même du livre des *Conformités*, Voltaire multiplie les erreurs. Avec sa coutumière insouciance de l'exactitude historique, il explique en son *Essai sur les Mœurs* que le livre des *Conformités* fut « écrit du temps de saint François, augmenté depuis, recueilli et imprimé enfin, au commencement du XVI^e^ siècle, par un Cordelier nommé Barthélemy Albizzi. » Ce sont là les notions que possède Voltaire sur un livre qui est de cent soixante ans postérieur à saint François, et sur un écrivain cordelier qui, en fait, précéda de cinq quarts de siècle le commencement du XVI^e^ siècle ! « Jamais les égarements de l'esprit n'ont été poussés plus loin que dans ce livre [4] », s'exclame Voltaire ; et dans le *Dictionnaire philosophique*, à l'article *Figures*, il reprend :

« On voit (dans le livre des *Conformités*) soixante et quatre prédictions de l'avènement de saint François, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, et chaque prédiction contient trois figures qui signifient la fondation des Cordeliers. Ainsi ces Pères se trouvent prédits cent quatre-vingt-douze fois dans la Bible.

« Depuis Adam jusqu'à Saint Paul tout a figuré le bienheureux François d'Assise. Les Ecritures ont été données pour annoncer à l'univers les sermons de François aux quadrupèdes, aux poissons et aux oiseaux,

1. Voltaire, éd. Moland, XXVI, p. 331.
2. Voltaire, éd. Moland, X, p. 7.
3. Voltaire au cardinal de Bernis, 9 février 1770 (éd. Moland, XLVI, p. 552).
4. Voltaire, *Essai sur les Mœurs*, chapitre CXXXIX (éd. Moland, XII, p. 338).

ses ébats avec sa femme de neige, ses passe-temps avec le diable, ses aventures avec Frère Elie et Frère Pacifique.

« On a condamné ces pieuses rêveries, qui allaient jusqu'au blasphème. Mais l'ordre de saint François n'en a point pâti ; il a renoncé à ces extravagances, trop communes dans les siècles de barbarie [1]. »

Au demeurant, l'histoire de l'ordre franciscain, son épanouissement rapide, retiennent le regard de Voltaire ; il se laisse impressionner, un instant, par cette armée spirituelle que sut rassembler cet homme « de la plus grande simplicité et du plus prodigieux enthousiasme. » On attribuait à François « une multitude prodigieuse de miracles, observe-t-il. C'en était un grand, en effet, qu'avait opéré ce fondateur d'un si grand Ordre, de l'avoir multiplié au point que de son vivant, à un chapitre général qui se tint près d'Assise, il se trouve 5.000 de ses moines [2]. » Mais de ce miracle, le seul qu'il admette dans la vie du saint, voici qu'il lui fait un grief dans son *Epître sur l'agriculture :*

... Je suis peu content du bonhomme François :
Il crut qu'un vrai chrétien doit gueuser dans la rue
Et voulut que ses fils, robustes fainéants,
Fissent serment à Dieu de vivre à nos dépens ;

et en note, il reproche au *Poverello* d'avoir « mis un impôt exorbitant sur le pauvre peuple, qui n'osa refuser son tribut d'aumône à des moines qui disaient la messe et qui confessaient [3]. »

« Ce fut un bien grand miracle qu'opéra ce fondateur en multipliant son Ordre », lit-on, pareillement, à l'article *Franciscains* de l'*Encyclopédie ;* mais les jugements ordinaires des Encyclopédistes sur les moines mendiants attestent ce qu'ils pouvaient penser de la portée sociale d'un tel miracle. Et lorsque l'italien De Felice, passé du catholicisme au protestantisme, remaniait l'article *Franciscains* dans la réédition de l'*Encyclopédie* qu'il donnait en Suisse, connue sous le nom d'*Encyclopédie d'Yverdon*, il écrivait :

« Si l'on connaissait moins la force du fanatisme, l'établissement d'un

1. Voltaire, éd. Moland, XIX, p. 141.
2. Voltaire, éd. Moland, XII, p. 338.
3. Voltaire, éd. Moland, X, p. 380 (épître XCII à Mme Denis, sur l'agriculture).

Ordre si pauvre, si austère, formé par un jeune homme de vingt-cinq ans, devrait paraître une chose extraordinaire.

« Que de bras enlevés à l'agriculture et aux arts ! que de fainéants à la charge des citoyens laborieux ! que de célibataires aux dépens de ceux qui obéissent aux lois de la nature ! »

« Cet Ordre appelé aussi séraphique, enflammé de charité envers Dieu, n'a jamais pris grand soin de ce que la charité demandait de ses individus [1]. »

On reconnaît en ces lignes l'esprit du siècle où le Jésuite Anne Joseph Claude Frey de Neuville, prêchant le panégyrique de saint François, entendait avec scandale « les clameurs de ces hommes téméraires qui flétrissaient la gloire et le mérite de la pauvreté évangélique », et parlait douloureusement de « ces génies altiers et superbes, hardis à changer les vices en vertus, et les vertus en vices, dégradant les pauvres évangéliques par les titres odieux d'hommes oisifs et indolents, d'hommes inutiles [2]. »

Au demeurant, en ce XVIII^e siècle qui, dévalant sur la pente où l'engageaient ses économistes, allait habituer les esprits à se soucier avant tout du fait de la production, c'est-à-dire de l'enrichissement, et à réduire l'homme à l'état de rouage producteur, on était assez mal préparé à comprendre l'esprit de pauvreté d'un saint François ; et beaucoup d'âmes d'alors, détachées du christianisme par le philosophisme, eussent assurément applaudi cette phrase qu'écrivait à Voltaire M^me du Deffand : « Tous ceux qui disent qu'on peut être heureux et libre dans la pauvreté sont des menteurs, des fous et des sots [3]. » Dans l'atmosphère ombrienne telle que la leur présentait le livre des *Conformités*, ces âmes-là n'eussent pu que se sentir dépaysées.

Il y eut un philosophe, cependant, pour aller s'imprégner de cette atmosphère, ce fut l'astronome Lalande. Voyageant en Italie en 1765 et 1766, il s'arrêtait à Assise et dans son journal il notait :

« J'ai vu avec plaisir un endroit si célèbre dans la chrétienté ; ce n'est pas parce que S. François prêchait aux hirondelles, parce qu'il se faisait une femme de neige, et qu'il se roulait sur les buissons, que je parle de sa patrie, et de sa vie ; les fables dont sa légende est remplie, ou ne furent pas

1. Encyclopédie d'Yverdon, XX, p. 553.
2. Neuville, *Sermons* (Migne, *Orateurs sacrés*, LVII, p. 1402).
3. M^me du Deffand à Voltaire, 28 octobre 1759 (Voltaire, XL, p. 205).

de lui, ou bien elles étaient proportionnées à la stupidité de ses contemporains ; mais S. François fut un homme extraordinaire par sa modestie, son courage, sa piété, son zèle et sa patience ; celui qui a donné des lois à tant de millions d'hommes est certainement un personnage remarquable. L'établissement d'un ordre si pauvre, si austère, formé par un jeune homme de vingt-cinq ans, est une chose extraordinaire aux yeux mêmes d'un Philosophe ; il annonce un génie élevé, une vertu exemplaire, une onction touchante, une éloquence persuasive, un zèle infatigable, une constance peu commune [1]. »

Retenons cette page fort honorable pour son auteur, cette page qui est d'un honnête homme : tandis que Voltaire, pour mieux bafouer saint François, ramassait contre lui les plaisanteries séculaires de ces mômiers de Genève, que pourtant il détestait, le jugement de Lalande, au contraire, s'émancipait de ces polémiques confessionnelles ; et c'était là comme une première revanche sur les victoires de l'*Alcoran*.

VI

La revanche allait se poursuivre, avec éclat. Cet *Alcoran des Cordeliers*, d'après lequel Luther voulut que le monde jugeât saint François et d'après lequel le jugea la malveillance du XVIII[e] siècle, apparaît aujourd'hui comme un bien méprisable livre. Il faut entendre M. Pierre de Quirielle, au *Journal des Débats*, reprocher au libelliste de l'Alcoran son « impudente déloyauté », son « insigne mauvaise foi » ; à moins que ce ne soit son « incompréhension monstrueuse ». Et M. de Quirielle continue : « Dans leur manière de défigurer ainsi l'œuvre et les intentions du frère Mineur Barthélemy de Pise, de verser l'ironie et le mépris sur les plus beaux traits de la légende franciscaine, l'auteur de l'*Alcoran des Cordeliers*, grossier pamphlétaire, Bayle, un ancêtre lourd et pédant de l'esprit critique moderne, Voltaire, léger et spirituel écraseur de l'Infâme, peuvent apparaître à notre goût plus stupides qu'ils ne sont choquants [2]. »

Il faut entendre M. Paul Sabatier, le célèbre biographe de saint François, professeur à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, dire

1. Lalande, *Voyage d'un Français en Italie*, VII, p. 299.
2. *Journal des Débats*, 5 septembre 1925.

avec un accent de dédain : « Je n'ai pas à m'occuper des sottes attaques de quelques auteurs protestants contre le livre des *Conformités*. Ceci est une querelle de théologiens qui n'intéresse en rien l'histoire. Nulle part Barthélemy de Pise ne fait de saint François l'égal de Jésus, et il lui arrive même de prévenir la critique à cet égard [1]. »

Ainsi M. Paul Sabatier juge-t-il les polémiques antifranciscaines de la primitive Réforme ; et il est assez piquant de redire que ces auteurs protestants qu'il convainc de sottise furent présentés au monde par une préface de Luther.

Et tandis que s'effondrait ainsi, malgré le concours que lui avaient apporté les philosophes, l'ascendant de cette machine de guerre qu'était l'*Alcoran*, on voyait avec un surcroît de surprise le « vieux Livre des Conformités », tant attaqué, tant persiflé, jouir d'un renouveau de crédit. Lorsqu'il y a cent ans, le P. Nicolas Papini, critique fort difficile et médiocrement épris des miracles, parlait du livre des *Conformités*, il regrettait qu'*alla buona*, sans critique, l'auteur eût attribué à saint François des résurrections ; et il convenait d'ailleurs que cet ouvrage était un « arsenal », un « magasin regorgeant », aménagé par un écrivain « riche en érudition profane et sacrée [2]. »

Mais cette sobriété dans l'éloge allait peu à peu faire place, sous certaines plumes, à une ferveur d'hommages que rien ne permettait de prévoir.

« Ce qui fait la haute singularité de François d'Assise, lisait-on dans les *Nouvelles études d'histoire religieuse* d'Ernest Renan, c'est d'avoir, avec une foi et un amour sans bornes, entrepris l'accomplissement du programme de Galilée. La thèse du livre des *Conformités* est la vraie : François a été vraiment un second Christ, ou, pour mieux dire, un miroir du Christ [3]. » Voilà donc Frère Barthélemy de Rinonico, de Pise, promu soudainement à l'honneur d'avoir présenté à l'histoire l'image exacte de ce que fut François.

M. Paul Sabatier, se penchant plus longuement sur le livre des *Conformités*, rend justice à la méthode de Frère Barthélemy, en constatant qu'il fait un véritable triage parmi les documents qu'il a sous les yeux, laissant

1. Sabatier, *Vie de Saint François*, p. CXIV et suiv.
2. Papini, *Storia di san Francesco d'Assisi*, II, p. 160 et 247 (Foligno, 1827).
3. Renan, *Nouvelles Études d'histoire religieuse*, p. 334-335.

de côté ceux qui lui paraissent peu sûrs, et qu'il a soin d'indiquer les passages dans lesquels il n'a pour autorité qu'un témoignage oral. Justice, aussi, à sa loyauté, en constatant que les citations qu'on peut contrôler « se trouvent à la vérification littéralement exactes. » Ses sympathies pour le vieux moine l'amènent à déclarer : « Je n'hésite pas à voir, dans le livre des *Conformités*, l'ouvrage le plus important qui ait été fait sur la vie de saint François [1]. » — Vous exagérez, lui disent tout doucement les Pères de Quaracchi, qui, malgré leur affection d'éditeurs pour le livre des *Conformités*, demeurent plus modérés dans l'éloge [2].

Telles sont les vicissitudes de destinées qu'a connues le vieux livre ; tandis que les écrivains protestants renonçaient peu à peu à chercher dans l'*Alcoran*, contre François d'Assise et Barthélemy son disciple, des armes de mauvais aloi, une tendance s'entrevoyait, chez plusieurs d'entre eux, qui les portait à saluer un demi-précurseur de la Réforme en ce François d'Assise dont leurs devanciers avaient voulu faire une sorte de type de la « superstition catholique ». C'est ainsi qu'en suivant à travers ses incroyables évolutions la vie posthume du livre des *Conformités*, on saisit les amorces d'un autre travail qui pourrait s'intituler : « L'histoire des variations de la Réforme protestante au sujet de saint François. »

Georges GOYAU,
de l'Académie Française.

1. Sabatier, *op. cit.*, p. CXIV et suiv.
2. *Analecta Franciscana*, IV, p. XXIII.

III

LE PREMIER SIÈCLE FRANCISCAIN : LES GRANDES CRISES DE L'ORDRE

Dans ses règles, dans son *Testament*, — qui n'était, disait-il, qu'une exhortation à mieux observer la règle, — saint François avait interdit à ses frères toute propriété tant collective que personnelle. En particulier, il leur avait inculqué une horreur presque physique pour l'argent. « Que les frères n'en reçoivent pas, ni par eux-mêmes ni par personnes interposées, » ni en don, ni en salaire ; seul le soulagement des malades lui avait paru d'abord pouvoir justifier une exception. Or un immense effort dialectique a été déployé, avec autant d'ingéniosité que de persévérance, pour assurer à l'Ordre, comme une condition essentielle de son activité, une quasi-propriété fondée sur une quasi-interposition de personnes. — Saint François avait spécialement interdit le luxe des constructions, même des églises. Or quelques-uns des plus beaux édifices religieux du moyen âge sont des églises franciscaines. — Sans condamner, bien entendu, la science théologique (pas plus qu'il ne condamnait la propriété), en l'honorant même chez les autres, il n'en voulait pas pour son Ordre ; cela résulte et du silence et de tout l'esprit de ses règles. Et l'Ordre franciscain s'est changé très vite en un « Ordre étudiant » ; il l'a été presque au même degré que celui dont l'étude était la fin essentielle, c'est-à-dire les Dominicains. — A côté de la vie active, saint François avait eu le goût et donné l'exemple et le conseil et le guide de la vie érémitique. Elle finira, dans l'Ordre, par devenir une originalité, et presque une caractéristique, de cette fraction des frères, réputée indocile, que furent les Spirituels. — « Si j'avais, dit le

Testament, toute la sagesse qu'a possédée le roi Salomon, et si je me rencontrais avec les pauvres petits prêtres de ce siècle-ci, je ne voudrais pas prêcher, dans leurs paroisses, contre leur volonté. » Et l'Ordre s'est usé en querelles et discussions avec le clergé séculier, et précisément, pour une bonne part, à propos de prédication. — Le *Testament* avait encore défendu aux frères « de solliciter aucune lettre en cour de Rome, ni par eux-mêmes, ni par personne interposée, ni pour une église, ni pour un lieu quelconque, ni sous prétexte de prédication, ou de persécution qu'ils subiraient. » Mais les privilèges apostoliques sollicités par l'Ordre ou par ses membres rempliraient des volumes, et ont provoqué des discussions passionnées. — Prévoyant le relâchement possible, François avait cru l'empêcher en proscrivant la casuistique. « Ne mettez pas de gloses à la règle », ordonnait toujours le *Testament*, au nom de l'obéissance ; ne dites pas : « Voici comme il faut la comprendre » ; comprenez-la en toute simplicité et pureté, comme le Seigneur m'a donné de l'écrire. Or les gloses, les explications de la règle, officielles, pontificales, privées, forment toute une littérature, qui conserve partout la trace de violentes polémiques. — Pour tout dire d'un mot, rien n'avait été plus étranger à saint François que l'idée de l'évolution inévitable de tout ce qui vit. Mais l'Ordre a vécu. — Dans cette opposition perpétuelle entre ce que le saint avait voulu et ce qui s'est passé, est le drame du premier siècle de l'histoire franciscaine.

* * *

A peine saint François était-il mort, que de tous les côtés la vie elle-même se mit à poser les questions les plus graves.

D'abord comment comprendre la pauvreté ? Nous ne disons pas seulement : comment l'accommoder à la faiblesse des individus ? mais comment en concilier le principe avec ce qui pouvait paraître un devoir d'un autre ordre, mais aussi sacré ? Deux exemples seulement, les plus célèbres. Que faire du corps de François ? Les Mineurs, les habitants d'Assise, les fidèles, le Saint-Siège pouvaient-ils, surtout dans les idées du Moyen Age, ne pas honorer la mémoire d'un si grand saint par un monument digne de lui ? Seul François lui-même aurait eu l'autorité nécessaire pour refuser cet hommage. On commença donc presque tout de suite à élever la somptueuse

basilique d'Assise, chef-d'œuvre de l'art, mais bien peu conforme au pur idéal franciscain. Et comme on ne bâtit pas avec de l'enthousiasme et de la piété, un tronc fut établi pour recevoir cet argent si condamné par la règle. Et c'est à ce propos que fut imaginé le procédé qui prétendra concilier la richesse de fait avec la pauvreté théorique : le Saint-Siège accepta la propriété de l'église dont les frères ne devaient être que les desservants. — A Paris, d'autre part, où les Mineurs venaient de s'installer, ils construisaient dans le même temps un couvent destiné à servir de maison d'études auprès de l'Université. Bien des frères s'en scandalisaient. Quand la bâtisse s'écroula, au moment où on allait en prendre possession, ils crièrent au miracle ; saint François avait vengé la pauvreté violée. Peut-être, si l'édifice existait, le trouverions-nous bien modeste. Mais enfin ce n'était pas une baraque en planches. Une baraque en planches pouvait-elle être le grand couvent d'études de l'Ordre — si toutefois il était à propos que l'Ordre fît des études ? — Voilà pour les grandes choses ; et les petites ? Un frère mendiait ; le bienfaiteur auquel il s'adressait n'avait pas sous la main le pain ou la pièce d'étoffe dont les religieux avaient besoin ; il tendait une pièce de monnaie. Fallait-il la refuser ? fallait-il, au risque de l'indisposer par ce formalisme, l'obliger à aller lui-même changer ce métal maudit contre un objet permis ? — Partout et toujours surgissaient des cas de conscience semblables. D'où hésitations, scrupules, discussions. Les divisions qui étaient déjà apparues dans l'Ordre, du vivant même du fondateur, s'aggravaient maintenant qu'il n'était plus là. L'histoire en est mal connue, par des récits postérieurs, et très passionnés ; on entrevoit l'essentiel. Les plus intimes confidents de François, les frères Léon, Rufin, Egide, Césaire de Spire, Bernard de Quintavalle, le « parti des compagnons », protestaient au nom de la pauvreté très stricte et de la libre discipline qui régnaient au temps de saint François, contre le relâchement et l'autoritarisme qui s'introduisaient à la fois dans l'Ordre ; par leurs propos, leurs allures, leurs manifestations naïves ou véhémentes, ils entretenaient l'agitation ; vénérés des uns, d'autant plus importuns aux autres qu'on ne pouvait pas leur refuser d'avoir puisé la tradition à la source même. Les violences répondaient aux voies de fait ; frère Léon fut bâtonné par ordre d'Elie de Cortone pour avoir brisé le tronc d'Assise.

Les choses en vinrent au point qu'il n'y eut plus de remède que dans un recours à l'autorité. Par une double entorse, mais nécessaire, à la volonté

de François, le chapitre de 1230 demanda à Grégoire IX une interprétation authentique de la règle et du *Testament*.

La réponse fut la célèbre bulle *Quo elongati* du 28 septembre 1230. Le pape commençait par écarter le *Testament*. Emané du seul François, les frères, qu'il concernait, n'y avaient pas consenti ; il ne pouvait donc les obliger. Décision dont il convient de souligner l'importance. D'abord elle légitimait après coup la démarche faite auprès de Grégoire IX. Car c'est le *Testament* qui avait défendu de commenter la règle. Il affirmait d'autre part que « le Très-Haut avait révélé à François de vivre selon l'Evangile ». Or on ne corrige pas une révélation, ni l'Evangile. Si donc le *Testament* les liait, les frères pouvaient-ils demander, pouvaient-ils même accepter, que le pape interprétât la règle, autrement dit la critiquât ? Et voilà pourquoi nous verrons, dans les controverses ultérieures, le *Testament*, et l'idée qu'ils s'en font, servir souvent de pierre de touche pour classer les frères en partis.

Grégoire IX résolvait encore un autre cas de conscience. La règle contenait des prescriptions précises. Mais en même temps divers passages semblaient obliger, d'une manière générale, à vivre selon l'Evangile. « Sommes-nous donc tenus, demandaient les frères, d'observer d'autres conseils évangéliques que ceux qui sont visés expressément dans la règle ; étant donné que nous n'avons pas entendu nous y astreindre, et que d'ailleurs ils ne sont pas littéralement praticables ? » — « En fait de conseils, décidait le pape, vous êtes tenus à ce à quoi, en équité, vous vous êtes engagés. » Réponse plus « brève » que claire ; et qui suffira d'autant moins à tranquilliser les consciences, et à couper court aux discussions, que l'observation parfaite, loyale, naïve, des conseils évangéliques, si elle pouvait être présentée comme une charge insupportable, était aussi un beau rêve, capable de séduire de grandes âmes, et pour l'Ordre qui se le proposerait, un honneur et une prérogative. Jamais les Franciscains ne voudront renoncer à dire : « Notre règle, c'est l'Evangile ; notre vie, et surtout notre pauvreté, c'est l'imitation du Christ. » Et jamais ils ne se sont bien rendu compte que l'attachement à ces formules entraînait, les uns aux chimères, les autres à la casuistique.

Le terrain déblayé — du moins Grégoire le croyait — la bulle *Quo elongati* passait à la question la plus urgente, celle de la pauvreté. Acceptant, on le remarquera, une suggestion des frères eux-mêmes, elle décidait qu'ils

pourraient indirectement recevoir de l'argent, par l'entremise d'un *nuntius*, choisi au besoin par eux, mais censé représenter les donateurs, qui le dépenserait pour leurs besoins immédiats, ou même le déposerait, en vue de l'avenir, chez un « ami spirituel [1] » de l'Ordre, auquel les frères s'adresseraient dans leurs nécessités. — Etait-ce donc l'interposition de personnes ? ou la thésaurisation, si odieuse à saint François ? — Non, car l'argent n'était pas considéré comme appartenant aux frères, ni confié à titre de dépôt. Cela veut dire que les frères n'y prétendaient aucun droit, non seulement légal, mais moral ; c'était un don pur et simple qu'on leur faisait, don différé, mais qui ne perdait pas pour cela les caractères juridiques d'une aumône volontaire. — Serait-on allé cependant jusqu'à dire que les nonces ou amis spirituels pouvaient retenir ces sommes en sûreté de conscience ? — Non, sans doute ; mais on devait les prier, non les sommer, de s'exécuter ; au devoir des uns ne correspondait pas un droit des autres.

Par ailleurs, toute propriété continuait d'être déniée aux Franciscains. Même des livres, ustensiles et meubles permis, et contrairement à une opinion qui tendait à s'établir dans l'Ordre, ils n'avaient que l'usage (mais qui avait la propriété ?). Sur les immeubles, dont ils étaient simples occupants à titre précaire, le droit des tiers propriétaires restait intact.

On voit sur quelle théorie juridique et morale repose la bulle *Quo elongati*. La propriété étant essentiellement un droit qu'on exerce sur les choses temporelles, l'expropriation de soi-même consiste dans la renonciation à ce droit ; elle n'est pas incompatible avec une certaine forme d'usage ; elle est suffisamment garantie par une intention. On n'est pas propriétaire de ce qu'on *détient*, dès l'instant où l'on se croit interdit en conscience de le *retenir* ou de le *revendiquer* par quelque moyen que ce soit.

La distinction était assurément très logique, et satisfaisante pour la raison pure ; mais dans un domaine où les plus belles constructions de l'esprit ont moins d'importance que la réalité. Les Franciscains vivraient-ils en effet sous le régime de l'insécurité perpétuelle ? Ou bien, en même temps qu'ils en auraient le bénéfice en droit, en éviteraient-ils en pratique les terribles inconvénients ? Les faits en décideraient ; et c'est sur les faits

1. L'expression est employée déjà dans la *Regula II*, c. 4, sans que le rôle de l'ami spirituel soit bien précisé. Saint François semble avoir entendu par là tout simplement quelqu'un sur la charité duquel les frères savaient pouvoir compter.

qu'on finirait par juger la théorie. Si sévère que fût encore Grégoire IX — lui-même nous dit qu'il accorde moins que les frères ne demandaient — l'expérience montrera que la bulle *Quo elongati* avait créé la méthode et posé les principes par lesquels on videra peu à peu la pauvreté franciscaine de toute réalité. Et voilà pourquoi cette première interprétation de la règle, qui sera suivie de tant d'autres, marque une date décisive dans l'histoire de l'Ordre, celle où toutes les questions fondamentales étant déjà soulevées, les solutions s'annoncent et se préparent.

***

Aussitôt après, l'Ordre traversait sa grande crise constitutionnelle. Elle aussi était inévitable, et d'autant plus que saint François y avait moins pourvu. L'union assurée par un esprit commun plutôt que par une règle minutieuse, la discipline maintenue par le prestige souverain d'un homme plutôt que par des constitutions savantes, la persévérance conservée par un rajeunissement perpétuel de l'enthousiasme plutôt que par les garanties d'une sélection rigoureuse, — ce régime, qui avait suffi aux premiers compagnons du saint, ne pouvait convenir à des milliers de frères répandus dans la chrétienté tout entière. François ne voyait pas la difficulté, ou peut-être se sentait incapable de la résoudre, ou répugnait même à y penser ; il n'aimait pas le savant dosage de droits, d'obligations, de garanties, qu'on appelle des constitutions bien faites, parce qu'il détestait et dans son idéalisme ne voulait pas prévoir les défauts et les faiblesses que les constitutions ont pour objet de prévenir et de corriger. Longtemps, par une espèce de paradoxe, à force d'humilité il avait été tout dans l'Ordre. La force des choses avait bien fait surgir quelques organes de gouvernement : ministres provinciaux (mais à la nomination du général), custodes, et pour chaque couvent, gardiens (mais à la nomination des provinciaux), chapitre général (mais qui n'avait pas d'autres droits définis que celui d'élire et celui de déposer éventuellement le général, le premier étant exceptionnel, le second presque révolutionnaire) ; enfin chapitres locaux (à la volonté des supérieurs locaux). Mais tout était encore bien vague, et en somme à peu près tout dépendait du ministre général.

Tout de suite après la mort de saint François apparurent les deux écueils à éviter : des deux premiers généraux, l'un pécha par faiblesse et l'autre

par despotisme. En 1226, un des hommes les plus en vue de l'Ordre était Elie de Cortone, un laïque, instruit, énergique, habile, doué de ces talents d'administrateur qui manquaient à François, mais très désireux de les montrer. Bien différent du maître dont il avait été un des premiers disciples, il n'en était pas moins très avant dans sa confiance ; après la demi-abdication du saint et la mort du premier vicaire général, Pierre Cattaneo, il était devenu, en 1221, vicaire général de l'Ordre ; c'est à lui sans doute qu'il faut attribuer les quelques progrès d'organisation accomplis au cours des années suivantes. François disparu, il désirait le généralat. Le chapitre de 1227 lui préféra Jean Parenti. Il se retira dans une espèce d'indépendance maussade, se consacrant à la construction de l'église d'Assise, qui fut comme son œuvre personnelle, poursuivie avec la protection de Grégoire IX. En 1232, par un petit coup de force, semble-t-il, il provoqua la démssion de Parenti et se fit lui-même acclamer général.

Sur sa vie, son caractère et son gouvernement nous avons des renseignements très hostiles, postérieurs à sa propre déposition, et à son apostasie, et inspirés par les passions des Spirituels. On sait quelles étaient ses tendances, il serait imprudent de décider jusqu'où allèrent ses torts. Ce qu'on peut dire, c'est que, bête noire des « compagnons », ce n'est pas par eux qu'il fut renversé ; et entre lui et ses principaux adversaires, le débat ne portait pas précisément sur l'idée qu'il fallait se faire du rôle de l'Ordre. On lui reprocha d'une part le scandale de sa vie personnelle, très peu franciscaine, et de l'autre la tyrannie de son gouvernement. Il ne convoquait pas les chapitres généraux (ce qui, strictement, était son droit) ; laïque, il favorisait les laïques, et ainsi, quoique favorable aux études, mécontenta ce qu'on pourrait appeler le parti universitaire ; il déposait fréquemment les provinciaux ; multipliait à l'excès le nombre des provinces, pour multiplier celui de ses créatures ; ne visitant pas lui-même, il envoyait partout des visiteurs dont l'inquisition paraissait insupportable. Enfin peut-être faut-il tenir compte de rivalités nationales ; le soulèvement contre lui est parti des provinces du Nord : France, Angleterre, Allemagne, tandis qu'il paraît avoir gardé longtemps des sympathies en Italie. Le fait est qu'au chapitre convoqué à Rome, en 1239, à la suite de procédés un peu révolutionnaires, mais que Grégoire IX, enfin désabusé sur celui qu'il avait longtemps soutenu, couvrit de son autorité, Elie fut déposé.

Ses tentatives pour recouvrer sa charge, sa révolte contre l'Ordre, son

excommunication, ses relations avec Frédéric II, dont il épousa la cause contre le Saint-Siège, sa mort repentante, ce sont des épisodes. A l'histoire appartiennent les réformes constitutionnelles par lesquelles ses adversaires triomphants entreprirent d'empêcher à l'avenir les abus de pouvoir qu'il avait commis. Jusqu'alors, dans l'Ordre, l'autorité descendait de haut en bas ; le général nommait les provinciaux, le provincial les custodes, le custode les gardiens. Le chapitre général, convoqué au gré du général, comprenait de droit, d'après la règle de 1223 modifiée par la bulle *Quo elongati*, les provinciaux et un custode par province, c'est-à-dire des hommes dont le choix dépendait directement ou indirectement du général ; et de plus, sans voix délibérative, mais avec une influence de fait qui pouvait être considérable, un peu tous les frères qu'il plaisait au général de convoquer ou de laisser venir. Et il n'était à l'ordinaire qu'un simple conseil. Depuis 1239 ou 1240, il devint l'autorité suprême dans l'Ordre, investi du droit de prendre des décisions obligatoires pour tout le monde, y compris le général. D'après les constitutions rédigées par saint Bonaventure et promulguées à Narbonne en 1260 (mais qui d'ailleurs ne faisaient ordinairement que reproduire, en les classant mieux, des dispositions antérieures) le chapitre devait se réunir obligatoirement tous les trois ans, et alternativement en deçà ou au delà des Alpes ; le premier acte en était un examen et un jugement de la conduite du général, qui pouvait être blâmé, ou même déposé, auquel cas on lui élisait séance tenante un successeur. Par le fait même que provinciaux et ministres furent désormais, sous quelques réserves, recrutés à l'élection, l'esprit de l'assemblée changea. On essaya même d'une institution plus radicale encore, empruntée aux Dominicains : alterner avec les chapitres généraux ordinaires des chapitres de « définiteurs », composés seulement de membres élus *ad hoc*, à l'exclusion des supérieurs. Le premier et le dernier se tint à Montpellier en 1242. Il se montra tellement démagogique, « insolent », pour parler comme Thomas d'Eccleston, allant jusqu'à exiger l'éloignement de tous les ministres et du général, et réclamant la suppression des custodes comme d'un rouage inutile, que l'expérience ne fut pas renouvelée. Mais dans le régime qui prévalut, et que décrivent les constitutions de 1260, chaque province envoyait au chapitre général, outre son provincial, et un custode élu par les custodes de la province, un *discretus* élu *ad hoc* par le chapitre provincial. Ces membres n'avaient pas exactement le même rôle ; la correction

et le cas échéant l'élection du général ne regardaient que les provinciaux et les custodes ; les autres affaires étaient réglées par le général et les définiteurs ; on appelait désormais ainsi l'ensemble des provinciaux et des *discreti*.

A tous les autres degrés de la hiérarchie existaient aussi des chapitres ; et le système des chapitres de définiteurs fut essayé, après 1239, pour les chapitres provinciaux comme pour le chapitre général, sans plus de succès et sans plus de durée.

Quant à la désignation des supérieurs, on introduisit, en 1239, le système électif, le choix par en bas ; et d'abord, semble-t-il, d'une façon absolue : à chaque degré, en chapitre, les subordonnés nommaient celui qui devait leur commander. Dans la suite, on réagit quelque peu. D'après les constitutions de 1260, les provinciaux étaient élus en chapitre provincial, *a subditis*, mais confirmés par le ministre général, auquel de plus, si l'élection n'était pas faite au plus tard le jour qui suivait l'ouverture du chapitre, la nomination était dévolue. Les custodes étaient nommés par le provincial, en chapitre provincial, avec le conseil et l'assentiment des définiteurs, et après avoir pris conseil des frères dépendant de la custodie qui se trouvaient au chapitre ; les gardiens nommés à peu près de la même manière, sur l'avis du custode et de quelques frères. En somme, un mélange entre l'élection, la consultation obligatoire des subordonnés et la nomination d'en haut.

Même en tenant compte de la réaction partielle qui suivit les mesures exagérées de 1239-1240, on peut dire avec Holzapfel que l'ordre avait désormais un gouvernement constitutionnel et même parlementaire.

Une dernière réforme se rattache à l' « année de la Révolution », pour parler toujours comme Holzapfel ; ce fut moins, sans doute, décision formelle qu'usage tacitement établi. L'élément laïque se vit repoussé au second plan. Depuis et y compris Aymon de Faversham, le deuxième successeur d'Elie de Cortone, élu en 1240, tous les généraux furent des clercs et presque tous des gradués d'Université ; aux degrés inférieurs la prépondérance des clercs s'affirma aussi de plus en plus.

On ne peut guère exagérer l'importance de tous ces changements. Ils eurent certainement pour résultat d'ôter à l'Ordre une partie de son originalité. Comparé aux anciens Ordres, issus du tronc bénédictin, ou bien à l'ordre jumeau des Dominicains, il continuait à se distinguer des premiers,

par une centralisation bien plus étroite, et par le nomadisme, si l'on peut dire, de ses membres, bien éloignés de l'ancienne « stabilité » ; il se rapprochait des seconds, par la façon dont le gouvernement y était organisé, et les supérieurs désignés ; et des uns et des autres, par le caractère clérical, de plus en plus marqué.

***

D'un autre point de vue encore, la révolution de 1239 a été décisive pour l'histoire de l'Ordre.

Nous avons dû lui reconnaître les caractères d'une espèce de coup d'Etat, légitimé certes par les circonstances, mais dont les résultats ont été de modifier, bien plus que de compléter la règle, en tout ce qui touche à l'organisation de l'Ordre. Cela seul nous avertirait que ses auteurs ont pu avoir d'excellentes raisons, mais ne s'inspiraient pas du pur esprit franciscain : humilité, patience, fidélité à la règle sans interprétation et sans glose. Sous la pression de la nécessité on en était sorti. Et cela suffirait à prouver ce que nous avons déjà remarqué : la révolution n'est pas l'œuvre du petit parti des zélateurs, directement persécuté par Elie, encore qu'il ait dû la voir sans regret, — mais d'hommes qui n'étaient pas tous, il s'en faut, les adversaires d'ancienne date d'Elie et de ses idées. Ils ne paraissent pas avoir pensé autrement que lui sur certains points essentiels : ni sur la convenance de mitiger en fait la pauvreté commune par des interprétations et des fictions légales (on nous dit bien qu'Aymon de Faversham donnait l'exemple de ce qu'on appellera l'usage pauvre, non qu'il ait protesté contre la bulle *Quo elongati*) ; — ni sur l'opportunité de solliciter des privilèges apostoliques pour favoriser le ministère de la parole et des confessions ; — ni sur l'intérêt de développer les études (les universitaires ont tenu une grande place dans tout le mouvement) ; — l'idée fondamentale qu'il fallait adapter la règle à la mission, singulièrement élargie, qui devenait de plus en plus celle de l'Ordre, ils la partageaient avec Elie. Mais celui-ci l'avait compromise et aurait pu la perdre. On la sauva en le renversant. Qu'on regrette ce résultat, comme un abandon définitif du pur idéal franciscain, qu'on l'accepte, comme une nécessité de fait, qu'on s'en félicite comme d'une sage transaction qui a permis à l'Ordre de remplir tout son rôle, le parti qui domine, après 1239, c'est celui qu'on appellera

bientôt la communauté, par opposition aux zélateurs, aux spirituels.

La preuve en est d'abord dans l'attitude des « compagnons » et de leurs partisans, ceux qu'on appellera plus tard les Spirituels. Persécutés par Elie — Césaire de Spire était mort des mauvais traitements subis — ils gagnèrent à sa chute un peu de liberté. Très loués ou très maltraités par la tradition postérieure — « hommes incomparables par la science de la vie divine, par la vertu et la sainteté », pour parler comme Ange de Clareno ; « gens qui méprisaient les institutions de l'Ordre, se croyaient meilleurs que les autres, vivaient à leur fantaisie, attribuaient tout à l'esprit, et portaient des manteaux trop courts », dit la *Chronique des XXIV Généraux* — on paraît, de leur temps, les avoir laissés vivre à leur manière, d'une vie à demi errante, à demi érémitique, qui s'accordait fort mal avec la vie claustrale introduite dans l'Ordre ; évidemment dans l'espoir que leur originalité s'éteindrait avec eux, et à la condition de ne pas troubler l'Ordre ; quand, sur le conseil des compagnons, les frères qui pensaient comme eux s'avisèrent d'élire soixante-douze d'entre eux, pour aller protester à Rome, le général d'alors, Crescent d'Iesi (1244-1247), fort des pleins pouvoirs du pape, fit arrêter ces mandataires et les dispersa, en pénitence, dans les diverses provinces.

La preuve en est encore dans la célèbre *Exposition des Quatre Maîtres*, le premier commentaire sur la règle composé en 1242, à la demande officielle du ministre général Aymon de Faversham, par quatre docteurs de l'Université de Paris, dont le fameux Alexandre de Halès. De doctrine sévère, elle n'en était pas moins une de ces gloses qu'interdisait le *Testament*.

La preuve en est surtout dans les privilèges obtenus et sollicités du Saint Siège ; ils continuent ceux de la période précédente, toujours dans le même sens, de plus en plus nombreux, sans que la personne des généraux qui se succèdent paraisse y rien changer ; ils révèlent les préoccupations, faut-il dire les besoins de l'Ordre : d'une part, ils permettent, par des fictions légales de plus en plus audacieuses, de tourner la règle de la pauvreté absolue, d'autre part, ils assurent aux frères plus de liberté pour leur ministère religieux ; le P. Balthasar a très bien montré les liens historiques et logiques qui unissent les deux choses.

Dans le premier ordre d'idées, il faut citer avant tout deux bulles capitales d'Innocent IV. La bulle *Ordinem vestrum* (14 nov. 1245) déclarait

assumer au nom du Saint Siège la propriété de tous les biens meubles détenus par les frères, ainsi que des immeubles, quand le donateur ne se la serait pas réservée à lui-même (ce dernier cas était évidemment exceptionnel). Innocent IV généralisait, et pour l'avenir comme pour le présent, ce que Grégoire IX avait fait pour la seule basilique d'Assise. Du point de vue juridique, rien de changé ; après comme avant, les Mineurs sont sans droit sur ce qu'ils occupent ou détiennent. On aurait parlé d'interposition de personnes qu'ils auraient protesté : « C'est le pape qui a tous les droits sur ce qu'il veut bien nous laisser ; il peut nous le prendre, comme pouvait auparavant nous expulser le particulier qui nous prêtait son bien. S'il le fait, nous ne plaiderons pas ; d'abord devant qui ? Mais il y aurait une juridiction entre lui et nous que notre règle nous défendrait de la saisir, comme elle nous défendrait même de réclamer auprès de lui. » Soit ; mais en fait, quel progrès ! Au lieu de se trouver en présence de propriétaires divers, dont la personne, dont la volonté pouvait changer, en sorte que l'hypothèse d'une éviction, invraisemblable, n'était pas absurde ; les Mineurs auraient affaire à une personne morale, unique, perpétuelle dans son existence et immuable dans ses sentiments, dont ils savaient bien qu'elle ne les dépouillerait jamais ; qu'au contraire elle ne manquerait jamais, pour les défendre dans leur jouissance soi-disant précaire, ni de bonne volonté ni de puissance ; et qui même provoquerait les libéralités par le seul fait qu'elle s'offrait pour recevoir, dans des conditions de sécurité exceptionnelle, tout ce qu'on voudrait donner, non pas à l'Ordre, mais *pour* l'Ordre. Combien de fois, vis-à-vis des monastères censiers, ou des royaumes et seigneuries repris en fief du Saint Siège, les papes n'avaient-ils pas soutenu que le domaine éminent de l'Apôtre était un avantage, un privilège, pour ceux qui tenaient de lui le domaine utile ! Cela serait tout aussi vrai, non pour le domaine utile — ici il n'en est pas question — mais pour la jouissance abandonnée aux Mineurs, aussi « utile » et mieux garantie en fait que n'importe quelle propriété.

La bulle *Ordinem vestrum* maintenait d'autre part l'institution des nonces, créée par Grégoire IX, mais les frères pourraient s'en servir, non seulement pour leurs besoins indispensables, mais pour leurs commodités, ne fussent-elles pas imminentes.

Enfin la bulle *Quanto studiosius*, du 19 août 1247, permettait aux Mineurs d'établir, dans leurs diverses provinces, des hommes idoines qui, par l'au-

torité du pape, pourraient recevoir, vendre, échanger, administrer, dépenser, employer, pour les intérêts des frères et d'après leurs instructions. Ces « procureurs » étaient bien autre chose encore que les nonces de Grégoire IX. Il fallait bien de la bonne volonté désormais pour considérer comme appartenant sérieusement au pape des biens dont il abandonnait toute l'administration à des hommes qu'il fallait bien de la bonne volonté aussi pour considérer comme ses représentants, alors qu'ils étaient désignés et gouvernés par les frères.

Le privilège parut si énorme que l'Ordre décida d'abord qu'il ne s'en servirait pas. Mais ce ne fut pas pour renoncer aux opérations que le privilège avait pour objet de rendre possibles. On vit parfois les frères les effectuer en leur nom personnel. Puis le général Jean de Parme, en 1256, fit confirmer la bulle *Quanto studiosius* en même temps que tous les privilèges.

Il faut voir, dans le chapitre que le P. Balthasar a consacré à l'histoire économique de l'Ordre dans le deuxième tiers du XIII^e^ siècle, avec quelle liberté les Franciscains, tantôt par un détour, parfois sans même prendre la peine de déranger un procureur, ou de mentionner le domaine éminent du Saint Siège, faisaient toutes les opérations qu'aurait pu faire n'importe quelle personne morale ; jusqu'à exproprier les autres, en vertu de lettres apostoliques.

Les enthousiastes modernes de la poésie et de la pauvreté franciscaine reprochent volontiers au Saint Siège d'avoir permis, provoqué — on dit parfois imposé — cet abandon de l'esprit franciscain ; et cela, ajoute-t-on, dans des vues intéressées d'ambition, et pour faire des Ordres mendiants des instruments de l'absolutisme pontifical. Il est facile de justifier, non certes tous les détails et toutes les conséquences, mais le principe de la politique du Saint Siège. Honorius III, Grégoire IX, Alexandre IV — nous ne dirions peut-être pas Innocent IV — avaient beau admirer et comprendre saint François, il n'était pas possible que leur point de vue fût tout à fait celui du *Poverello*. Saint François, au fond, ne s'était pas rendu compte qu'une personne, dix personnes, si l'on veut, peuvent vivre au jour le jour, sans biens, sans droits, sans sécurité, sans résidence fixe, dans un détachement absolu et un abandon total à la Providence ; et qu'elles donnent au monde une sublime leçon ; mais que si des milliers d'hommes étaient lâchés à travers le monde sans autre règle de vie que celle-là, il arriverait que par

leurs propres défaillances ou par la faute d'autrui, beaucoup d'entre eux seraient une cause ou une occasion de scandales. La papauté se devait à elle-même d'imposer aux Mineurs une organisation et une discipline. Qu'on analyse ces notions, on verra si elles ne supposent pas un minimum de prévoyance, de stabilité, de sécurité, donc de protection, pour ceux qui ne se protégeaient pas eux-mêmes, et qu'il fallait bien pourtant défendre contre la violence et l'injustice, non pas, si l'on veut, dans leur propre intérêt, mais dans l'intérêt social, et de peur que la non-résistance au mal ne finît par encourager le mal ?

Des raisons analogues expliquent, et mieux encore, la seconde catégorie de privilèges ; ceux qui, d'une part, exemptaient les frères de la juridiction souvent tracassière du clergé séculier — on a voulu, et des gens qui parfois n'étaient pas hostiles, mais tenaient à leurs droits, forcer ces mendiants à payer la dîme, les empêcher de quêter, leur refuser le droit d'avoir leurs chapelles, et d'y célébrer les offices aux heures qui leur plaisaient, d'avoir leurs cimetières, et d'y enterrer leurs morts, et de régler leurs propres affaires disciplinaires sans ingérence extérieure — ; ceux qui, d'autre part, assuraient aux religieux les libertés nécessaires à leur apostolat : droit de prêcher, de continuer, par la direction individuelle du confessionnal, la direction collective qu'est le sermon ; droit par suite de recevoir et de convoquer les fidèles dans leurs églises. Ce fut l'objet de bulles très nombreuses, mesures de détail, plutôt que grandes constitutions organiques, d'abord parce qu'elles naquirent des circonstances, ensuite parce qu'au début la prudence s'imposait, quitte à se changer en fermeté au fur et à mesure que les Ordres devinrent plus puissants, et que l'autorité pontificale prit l'habitude de parler plus net et de commander au lieu de prier. Au début, le Saint Siège invite les évêques à protéger les Mendiants et à leur donner les autorisations nécessaires ; plus tard, il les donne lui-même. Le résultat fut un régime qui à coup sûr aurait bien étonné saint François. Mais qu'on se mette à la place du pape. Trop de personnes s'imaginent aujourd'hui le moyen âge comme une « époque de foi », où une Eglise toute puissante régnait sur une société du haut en bas chrétienne. Les papes connaissaient bien la grande pitié des classes populaires, ou pour mieux dire de presque tout le monde laïque et même du bas clergé : une incroyable ignorance religieuse, et chez quelques-uns le désir passionné d'en sortir, et la faim de la parole de Dieu, de la Bible, de

l'enseignement religieux ; c'est-à-dire des sentiments qui faute d'être satisfaits par l'Eglise conduisaient à l'hérésie ; partout des prédicateurs improvisés et sans mandat, occultes ou publics. On leur opposait le *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur* de l'Apôtre. Cela suffisait-il, si on n' « envoyait » personne à leur place ? Défiance, routine, indifférence, trop d'évêques se résignaient à cette attitude d'abstention. Le Saint Siège, depuis Innocent III, voyait les choses de plus haut. Il ne voulait pas recommencer la faute qui avait jeté un Pierre Valdo au schisme et à l'hérésie. Chargé, après tout, de gouverner l'Eglise, c'est-à-dire d'employer les moyens humains, lui reprochera-t-on, d'une part d'avoir tenu à garder les Mineurs en bride, d'autre part d'avoir cherché à tirer d'eux, dans l'intérêt de l'Eglise, tout ce qu'ils pouvaient donner ? Et si, consterné de l'insuffisance du clergé séculier, il se flattait de trouver en eux la pépinière de prédicateurs, de confesseurs, d'apôtres dont il sentait que le monde ne pouvait se passer, les Mineurs devaient-ils répondre : « Notre fondateur n'a pas voulu cela ? » Peut-être ; mais alors il ne fallait pas devenir un grand Ordre. Si au contraire ils se prêtaient aux espérances du Saint Siège, convenait-il qu'encouragés ici, contrecarrés là, leur activité fût toujours subordonnée aux volontés diverses et changeantes des autorités épiscopales et paroissiales ? Ils auraient été dans leur rôle en comptant, comme le voulait saint François, sur leur seule humilité pour vaincre toutes les résistances. Le pape était dans le sien en faisant ce qui est la raison d'être de l'autorité. Et si la prédication suppose des études, si les études ne se font pas sans maîtres, si les maîtres doivent être formés, si une maison d'études est indispensable, se figure-t-on les frères occupant celle de Paris à titre purement précaire, toujours exposés à être mis à la porte par le propriétaire, son héritier, son ayant-cause ? Saint François n'aurait pas souhaité que ses fils devinssent docteurs. Mais si l'Eglise avait besoin de docteurs ? Il aurait déploré qu'ils devinssent évêques. Mais n'était-il pas encore plus important d'avoir de bons évêques, que de respecter l'humilité des Mineurs ? En tous cas il est naturel que le Saint Siège l'ait pensé.

Mais il est également très naturel que cette situation privilégiée faite aux Franciscains — et aux Dominicains, qui ont bénéficié exactement de la même faveur — leur ait attiré des inimitiés d'autant plus vives, qu'elle lésait des intérêts, blessait des amours-propres, attentait à des droits, et dérangeait des habitudes. Le moment où l'édifice des privilèges est à peu

près achevé, c'est-à-dire le milieu du XIII^e siècle, est celui également où se déchaîne contre les Mendiants l'assaut furieux que bien des symptômes annonçaient. En butte à des haines qui ne distinguaient guère entre eux, et rapprochés par la nécessité de former un front unique, les deux Ordres n'étaient pas tout à fait dans la même situation. Quatre grandes questions ont été débattues ; la première leur était commune à tous les deux ; dans la seconde, les Dominicains ont soutenu le choc principal ; la troisième intéressait surtout et la quatrième exclusivement les Franciscains. Ce sont : la querelle avec le clergé séculier, à propos des droits paroissiaux ; la querelle avec l'Université de Paris, à propos des chaires ; la polémique sur la pauvreté ; le joachimisme. En elles-mêmes, ces questions sont distinctes. En fait, les quatre controverses se sont mêlées les unes avec les autres ; et on voudrait les raconter, qu'il serait impossible de les séparer. Seulement notre tâche est plus simple : expliquer comment les problèmes se sont posés, et de quelle manière on les a résolus.

*
* *

Dans le conflit avec le clergé séculier, celui-ci pouvait se réclamer des traditions et des textes. Le droit canonique était très favorable aux droits épiscopaux et curiaux ; très sévère aux usurpations qu'évêques ou curés pouvaient commettre les uns aux dépens des autres, et tout naturellement à celles des religieux. Par une coïncidence frappante, le monopole paroissial venait d'être affirmé, sur un point très important, par le célèbre canon 21 du quatrième concile de Latran : tout fidèle doit confesser ses péchés, au moins une fois par an, à son propre prêtre, ou, pour une juste cause, à un prêtre étranger, mais moyennant l'autorisation du propre prêtre. Pour la prédication, il existait certains précédents de « missions » données directement par le Saint Siège, et le canon 3 de Latran avait expressément prévu ce cas ; la source ordinaire du droit de prêcher n'en était pas moins l'évêque. Quant aux sépultures, qui rapportaient un casuel lucratif, le fait que tout un titre des *Décrétales* de Grégoire IX leur est consacré, montre assez le nombre et la vivacité des conflits auxquels donnait lieu la difficulté de concilier ces deux choses : le droit de la paroisse sur le corps des paroissiens défunts, qui était le principe, avec la liberté reconnue à chaque fidèle de choisir d'avance le lieu de son tombeau. Une transaction voulait qu'en

ce cas la paroisse touchât au moins une partie du casuel, la *canonica portio*. Mais il fallait souvent rappeler la règle que s'emparer indûment d'un corps, c'était « porter la faucille dans la moisson d'autrui ». Juridiquement, surtout pour des esprits aussi conservateurs qu'on l'était d'ordinaire au moyen âge, la position du clergé séculier était donc très forte ; et il ne faisait que défendre contre les Mendiants des règles qu'il avait déjà travaillé à maintenir contre les anciens Ordres. Mais à ce droit traditionnel les actes pontificaux avaient commencé à faire une brèche qui à l'occasion des Mendiants s'élargit de plus en plus. En sorte que, si les adversaires des Ordres, par prudence, ont en général évité de s'en prendre trop directement à Rome [1], il n'en est pas moins clair que ce qui est en jeu, en dernière analyse, c'est la manière de comprendre les droits des évêques particuliers et l'épiscopat universel du pape ; la campagne contre les Mendiants est une manifestation de ce qu'on appellera le gallicanisme.

Moralement, qui avait tort ou raison ? En tant qu'il s'agissait d'intérêts d'argent, la dispute a des côtés un peu déplaisants. A la charge des Mineurs, il faut bien reconnaître ce qu'il y a de paradoxal à se faire gloire d'être mendiants, et à s'exposer au reproche d'avidité ; et à l'excuse des séculiers, rappeler l'effroyable misère de beaucoup d'entre eux, et que le casuel qu'ils défendaient était en somme leur pain. De part et d'autre, il y eut bien des mauvais procédés. Les frères ont été souvent l'objet d'attaques injustes, exagérées jusqu'à l'absurde. C'est ainsi que le plus célèbre des pamphlets dirigés contre eux, le *Tractatus de periculis novissimorum temporum* du professeur parisien Guillaume de Saint-Amour (1255), est un tissu d'allégations haineuses et un odieux procès de tendances. La littérature anti-jésuitique ne fera pas mieux. C'est déjà la méthode que relèvera Bourdaloue : « On confond le général avec le particulier ; ce qu'un a mal dit, on le fait dire à tous ; et ce que plusieurs ont bien dit, on ne le fait dire à personne. » D'ailleurs ni le cadre factice qu'adopte Guillaume, ni son pédantisme, ni ses préoccupations apocalyptiques, ni sa fatigante manie de rechercher, pour les appliquer à tout prix aux Mendiants, tout ce que l'Ecriture et la tradition peuvent fournir de textes sur les signes précurseurs de l'Antéchrist, rien n'a pu étouffer tout à fait son tempérament de satiriste et son esprit d'observation ; et ce n'est pas sans quelque raison

1. D'autant que l'Université, tout autant que les Mineurs, avait besoin des privilèges pontificaux.

qu'il dénonce chez les Mendiants l'orgueil de corps, l'esprit d'intrigue, l'avidité collective, les défauts que leurs adversaires reprocheront toujours aux grandes associations religieuses, et dans lesquelles il arrive en effet à celles-ci de tomber, parce qu'ils sont très insidieux et se concilient fort bien avec l'humilité et le désintéressement individuels. Que les Mendiants aient eu leur bonne part de responsabilité, on n'en saurait douter devant la bulle *Etsi animarum* du 21 novembre 1254 ; par un à-coup très singulier dans la politique pontificale, et par un démenti à ses propres actes, Innocent IV y révoquait beaucoup des privilèges discutés. Annulé dès le 22 décembre par Alexandre IV dans la bulle *Nec insolitum*, la bulle *Etsi animarum* n'a été en vigueur qu'un mois ; il est d'ailleurs bien clair qu'elle a été motivée par quelque chose. Une preuve plus péremptoire encore est fournie par les encycliques des généraux des deux Ordres, ainsi pour les Mineurs, Jean de Parme ou saint Bonaventure ; par les aveux qu'ils font, ou par les recommandations qu'ils adressent, et qui équivalent à des aveux.

Reconnaissons d'ailleurs ce qu'avait de délicat la situation des Mendiants ; alors que l'argument décisif qui justifiait leur « intrusion », à savoir l'insuffisance du clergé séculier, avait assurément bien mauvaise grâce dans leur bouche, et n'était pas de ceux qui se font facilement accepter ; et qu'il était peu délicat et peu généreux de le faire valoir contre des hommes si malheureux, si abandonnés, auxquels les frères avaient bien peu de mérite à être supérieurs.

Quant au fond, les droits épiscopaux et surtout curiaux étaient moins respectables que ne le prétendaient leurs défenseurs. Sans doute, on ne manquait pas en leur faveur d'arguments religieux. Le cadre paroissial, la discipline paroissiale, n'étaient-elles pas, depuis des siècles, et ne semblaient-elles pas devoir rester toujours le meilleur moyen qu'eût l'Eglise de grouper et de diriger tous les fidèles ? Très sincèrement on s'effrayait à la pensée qu'il pût y avoir des âmes qui ne sussent pas quel était le « propre prêtre » chargé de veiller sur elles. A l'idée très stricte qu'on se faisait des droits du curé répondait, en théorie, une idée très haute des responsabilités de tout ordre de ce bon pasteur, qui devait connaître ses brebis et être connu d'elles, bien différent du mercenaire étranger qui passe. Mais, pour qui en recherche les origines et les conséquences, on retrouve dans les droits curiaux, tels qu'ils étaient alors compris, trop de traces de l'idée funeste,

et très accréditée au moyen âge, qu'une fonction publique, religieuse ou civile, impose moins des devoirs qu'elle ne confère des droits, et qu'il est naturel qu'elle soit gérée dans l'intérêt et au profit de celui qui en est revêtu. Comme les souverains et les seigneurs laïques exploitaient le droit de justice et le droit de monnaie, le clergé exploitait le soin des âmes dont il se croyait un peu le propriétaire en même temps que le guide ; et en dernière analyse la cause des frères était celle de la légitime liberté des fidèles.

***

Dans la querelle sur les privilèges, les chefs de file des adversaires des Mendiants, à un certain moment, les porte-paroles du clergé séculier, furent des professeurs de l'Université de Paris, avant tout Guillaume de Saint-Amour ; c'est qu'eux-mêmes nourrissaient des griefs contre les nouveaux Ordres.

Les maîtres et les étudiants des écoles parisiennes s'étaient, vers l'an 1200, organisés en une corporation, amplement privilégiée par le Saint Siège et le roi de France, et bientôt très puissante. Quand les Dominicains et les Franciscains, d'abord très bien reçus, s'installèrent à Paris, ils firent de nombreuses conquêtes dans les milieux universitaires. Il arriva que certains maîtres en exercice, ayant pris l'habit des Mendiants, transportèrent en quelque sorte leur chaire au couvent ; ils continuaient de donner un enseignement à l'usage à la fois des jeunes religieux de leur Ordre et des étrangers ; ils restaient membres de l'Université. Rien de plus conforme à la vocation d' « ordre étudiant » qui avait été dès le début celle des Prêcheurs, et qu'un peu à leur exemple adoptaient les Mineurs. Car c'est encore là un des grands changements qui se font dans l'Ordre à cette époque, et que saint François, à coup sûr, n'avait guère prévu. Il est très intéressant de voir dans les constitutions de Narbonne quelle place tient la maison d'études de Paris, un des grands centres, un des pôles de l'Ordre ; elle est recommandée à la sollicitude de toutes les provinces ; elle reçoit leurs étudiants et les leur rend « lecteurs », c'est-à-dire professeurs ; toutes les précautions sont prises pour que tous les jeunes gens distingués de l'Ordre, mais ceux-là seulement, passent par Paris. Emulation très profitable pour l'étude, mais que les Spirituels dénonceront plus tard, non sans exagéra-

tion, comme une source d'orgueil, de vaine curiosité et de relâchement. « Paris, diront-ils, a perdu Assise. »

Les frères se félicitèrent d'abord d'être entrés dans l'Université. Mais trois difficultés ne tardèrent pas à surgir. — Les réguliers attiraient à eux beaucoup d'étudiants, et faisaient le vide autour des chaires des séculiers. « Mode, coterie, concurrence déloyale », disaient ceux-ci. « Nous avons bien le droit de donner un meilleur enseignement que le vôtre », répondaient ceux-là. — En second lieu, le nombre des chaires était limité par des statuts, d'ailleurs assez mal observés, mais aussi par la force des choses ; il fallait bien qu'il fût proportionné au nombre des écoliers, si l'on voulait qu'il y eût un auditoire pour chaque maître. Une chaire une fois incorporée à un couvent n'en sortait plus : l'Ordre trouvait toujours un successeur au maître qui disparaissait. Si donc les réguliers acquéraient (accaparaient, disaient leurs adversaires) trop de chaires, que resterait-il pour les seculiers ? — Enfin, l'Université d'une part, les Ordres de l'autre, formaient de grandes corporations qui avaient certains membres communs. Que feraient ceux-ci, au cas où les statuts ou les décisions des deux groupes auxquels ils appartenaient se trouveraient en désaccord ? Qui l'emporterait, les devoirs de l'obéissance religieuse, ou les ordres d'un corps universitaire orgueilleux, et très exigeant en fait de discipline, de fidélité et d'esprit corporatif ?

La lutte, fatale, éclata en 1252, et fit rage jusqu'en 1256, passionnant et divisant l'Université, l'opinion, même la rue ; elle a laissé des traces dans la littérature du temps ; Rutebeuf y a pris part, Jean de Meung en a conservé l'écho ; elle a été poursuivie par tous les moyens, du côté des universitaires : décisions statutaires, procès en cour de Rome, pamphlets et appels à l'opinion, émeutes scolaires et populaires, grèves d'enseignement, cours troublés par des tapages organisés. L'Université s'en prit d'ailleurs aux Prêcheurs plutôt qu'aux Mineurs ; ceux-ci, dans la première phase du conflit, et à propos de la prétention des séculiers de limiter à une par Ordre les chaires régulières, avaient cédé facilement [1], et un discours de leur général Jean de Parme, d'une humilité toute franciscaine, avait momentanément désarmé les universitaires. Mais les Franciscains ne purent moins

1. Si tant est même qu'ils eussent à céder sur ce point ; il n'est pas incontesté qu'ils aient eu deux chaires ; cf. indications bibliographiques sur la question dans l'introduction du P. van den Wyngaert au *Tractatus Pauperis* de Jean de Pecham, p. 28.

faire que de se ranger du côté des Dominicains, quand le conflit eut rebondi sur un autre incident. Des écoliers turbulents avaient été rossés par la police ; l'Université, butée à soutenir ses privilèges, fût-ce au profit de ceux qui le méritaient le moins, décréta la grève de l'enseignement. Les Mendiants estimèrent qu'on ne pouvait pas, pour une rixe d'ivrognes, arrêter « le fleuve de vie qui fécondait le monde » ; c'est ainsi qu'au XIII^e siècle on parlait de l'Université. On les traita comme des ouvriers syndiqués traitent aujourd'hui des « renards » et des « briseurs de grèves ». Qui l'aurait emporté, si les adversaires avaient été seuls en présence ? Peut-être aurait triomphé une des deux solutions qui furent proposées, et même convenues entre les parties : la dissolution de l'Université, ou la sécession des Mendiants. Mais le Saint Siège avait à dire le dernier mot : protecteur des Mendiants, protecteur aussi de l'Université, au besoin contre elle-même et malgré elle, Alexandre IV ne voulut admettre, ni une reculade de ceux-là, ni la diminution ou la ruine de celle-ci ; il imposa aux premiers la résistance, et à tout le monde la concorde. Les Mendiants reprirent dans le corps universitaire une place qui ne leur fut plus sérieusement contestée. L'Université finit par comprendre son véritable intérêt, qui était de profiter de l'illustration que lui donnèrent un Bonaventure et un Duns Scot, sans parler des grands Dominicains.

***

Sur la querelle universitaire se greffa la querelle joachimite.

Le moine calabrais Joachim de Flore, mort au commencement du XIII^e siècle, avait construit une théorie particulière de la Trinité, devenue pour lui un véritable trithéisme, et qui fut condamnée au quatrième concile de Latran ; et d'autre part en avait déduit toute une conception de l'histoire, qu'il essayait d'établir par le plus incroyable abus de la méthode allégorique dans l'interprétation de l'Ecriture. L'histoire de l'humanité, selon lui, se divisait en trois périodes, correspondant aux trois personnes de la Trinité : l'âge du Père, ou de l'Ancien Testament, l'âge du Fils ou du Nouveau, et enfin l'âge de l'Esprit-Saint, du « nouvel et définitif affranchissement des âmes », où la lettre sera décidément remplacée par l'Esprit, grâce à la révélation de l'Evangile éternel, doctrine toute spirituelle, âme de l'Evangile écrit. Diverses considérations conduisaient Joachim

à placer en 1260 le commencement du bouleversement général et de la persécution terrible qui devaient éprouver les élus, châtier les prévaricateurs, et ouvrir enfin le règne de l'Esprit.

Tel était en gros le vrai Joachim. Mais sa réputation fut cause qu'on mit sous son nom, dans la première moitié du XIII^e siècle et depuis, toute une littérature apocryphe, qui s'inspira de ses idées en les outrant, et en les retouchant de manière à les faire cadrer avec les événements. Les principaux spécimens en sont les *Commentaires sur Jérémie* et *sur Isaïe*. Ces écrits se distinguent par deux traits : ils sont très hostiles à l'empereur Frédéric II, le grand adversaire du Saint Siège ; et en même temps très violents dans leurs anathèmes contre la corruption du clergé, en particulier de l'Eglise Romaine. Pour le *Commentaire sur Jérémie*, cette église est déjà la grande prostituée de l'Apocalypse, perdue par la richesse et l'esprit de domination ; il vaudrait mieux pour Silvestre qu'il ne fût jamais né ; la donation de Constantin, reçue par lui, a été pour l'Eglise l'arbre de la science du bien et du mal.

Joachimites ou pseudo-joachimites, ces rêveries et ces invectives avaient un très grand succès. D'une manière générale, elles répondaient à des habitudes d'esprit et à des préoccupations alors très répandues. Puis elles bénéficiaient de circonstances favorables et qui semblaient vérifier les prophéties de Joachim. Il avait prédit des bouleversements et des fléaux ; mais qu'était la lutte de Frédéric II et du Saint Siège, sinon le plus évident des signes précurseurs de l'Antéchrist ? Il avait aussi prédit la venue d'un ou plusieurs Ordres d'hommes « spirituels », chargés de combattre la Bête et d'assurer le triomphe de l'Esprit. Les Mendiants, apparus si peu de temps après le voyant calabrais, n'étaient-ils pas ces hommes ? En tout cas, ils se reconnurent, et on les reconnut. Les écrits pseudo-joachimites en font foi à chaque page. Encore les Dominicains, membres d'un Ordre que l'étude et la science rendaient prudents, se tinrent-ils davantage sur la réserve, en attendant de devenir peu à peu les adversaires du joachimisme. Les Franciscains y donnèrent en plein. Parmi eux, il y avait en grand nombre des gens simples, enclins, par le naïf orgueil d'appartenir à la grande famille franciscaine, à se prendre pour les élus de la Providence et les dépositaires d'une vérité spéciale ; avides de merveilleux, dépourvus de critique ; à la fois crédules et capables d'un certain charlatanisme, faits pour être les croyants de toutes les prophéties, et d'autant

mieux disposés pour Joachim qu'il avait dénoncé dans la richesse la cause de la corruption de l'Eglise, et beaucoup vanté la pauvreté.

La chronique de Salimbene nous rend entre autres le service de nous faire voir de quelle manière le joachimisme se répandait dans l'Ordre, vers le milieu du XIII^e siècle. A la fois vaguement inquiètes, mais indulgentes, curieuses et un peu sceptiques, l'attitude des autorités ecclésiastiques ne le desservait pas, bien au contraire ; il n'était pas assez mal vu pour qu'il fût bien compromettant de s'y intéresser, et il offrait un peu de l'attrait de l'ésotérisme et de la séduction du fruit défendu.

Mais naturellement il gagnait surtout parmi les Franciscains rigoristes les disciples des « compagnons », ceux qu'on commençait à appeler les Spirituels. Une commune antipathie pour la richesse rapprochait les deux doctrines. Leur affinité apparaît très bien dans la personne de Jean de Parme, le successeur de Crescent d'Iesi, et le sixième général depuis saint François (1247-1257) Il fut un grand joachimite, aussi attaché à la doctrine trinitaire du maître qu'à ses vues apocalyptiques ; et les Spirituels d'autre part ont pu le revendiquer pour un de leurs saints, non peut-être sans le tirer à eux un peu plus que de raison ; il leur appartient du moins par la bienveillance qu'il leur témoigna, et la liberté qu'il leur laissa, en opposition avec ses prédécesseurs au généralat.

Mais tandis que le joachimisme bénéficiait ainsi d'une tolérance qui nous étonne, un enfant terrible, comme il arrive, attira l'attention sur le danger. En 1254, frère Gérard de Borgo San Donnino publiait à Paris son *Introduction à l'Evangile éternel*. Il empruntait au vocabulaire du voyant calabrais une expression dont il changeait le sens. Pour Joachim, les mots d'Evangile éternel désignaient le sens spirituel de nos Evangiles écrits ; pour Gérard, les trois principaux écrits de Joachim lui-même, devenus les livres canoniques du troisième âge du monde : la *Concordia novi ac veteris Testamenti*, l'*Apocalypsis nova* et le *Psalterium decem chordarum*. Là aucune interprétation bénigne n'était possible ; on sortait du domaine, réputé libre, des spéculations apocalyptiques ; il y avait hérésie manifeste. L'incident fit un bruit énorme ; il se produisait en pleine querelle universitaire ; il ne manquait pas de gens intéressés à l'exploiter. Guillaume de Saint-Amour et ses collègues dénoncèrent en cour de Rome, à grand renfort, il faut le dire, de citations fausses, ou de résumés tendancieux, de conséquences forcées, et l'*Introduction* de Gérard et les œuvres de

Joachim. A Anagni, où résidait alors Alexandre IV (1255), une commission de trois cardinaux les examina. La conclusion (23 octobre 1255) fut une condamnation de Gérard, accompagnée de toutes les précautions voulues pour qu'il fût impossible aux ennemis des Franciscains, et spécialement aux universitaires, d'abuser contre l'Ordre tout entier de la faute d'un isolé. Car Gérard n'était pas autre chose. Ni tous les Mineurs ne professaient le joachimisme, ni lui ne représentait le joachimisme authentique

Celui-ci, et il y a de quoi surprendre, échappa, cette fois comme dans la suite, à toute condamnation, au moins de la part du Saint Siège.

Un an plus tard, les Mendiants prenaient leur revanche. A la suite de débats auxquels prirent part, du côté des Dominicains, le général Humbert de Romans, ainsi qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, et du côté des Mineurs le ministre général Jean de Parme, une nouvelle commission cardinalice prépara, et le pape promulgua (5 octobre 1256), contre le *De periculis novissimorum temporum* de Guillaume de Saint-Amour, une sentence dont les termes extrêmement durs contrastent avec les ménagements employés envers l'*Introduction à l'Evangile éternel*[1] et font voir de quel côté étaient les sympathies du pape.

En tant qu'il s'agissait de discréditer les Franciscains sous l'accusation de joachimisme, la manœuvre des universitaires avait échoué. Mais l'affaire eut un épilogue fâcheux pour Jean de Parme. Dès février 1257, il abdiquait ses fonctions de ministre général, peut-être sous la pression du pape. Quelques années plus tard, probablement en 1263, il fut cité à comparaître devant son successeur, Bonaventure, et le cardinal protecteur de l'Ordre, Jean Orsini, le futur Nicolas III. On lui reprochait sa théologie joachimite. Il aurait été condamné sans l'intervention énergique du cardinal Ottobuono Fieschi, le futur Adrien V. On paraît s'être contenté d'une rétractation équivoque et vague, et Jean de Parme put suivre encore de longues années dans l'ermitage de Greccio, en paix, et même soutenu, à la cour pontificale, par de chaudes sympathies. L'attitude de saint Bonaventure en cette circonstance lui a valu de vives rancunes de la part des Spirituels.

1. Du moins au début ; car Gérard de Borgo San Donnino, ayant refusé de se soumettre, fut condamné à la prison perpétuelle.

*
* *

Critiquer l'activité des Mendiants, ou à l'occasion leurs écarts de doctrine — il y avait, pour leurs adversaires, mieux encore à faire : contester la légitimité même de leur existence. Ils se distinguaient des autres Ordres en ce qu'ils repoussaient la propriété même collective. Encore les Dominicains ne voyaient-ils dans la pauvreté qu'un moyen. Pour les Franciscains, elle était la raison d'être de leur Ordre, l'essence de leur vocation, leur dignité, leur monopole, leur orgueil, et l'objet de leur culte. Quel succès, si l'on pouvait démontrer que tout cela n'était qu'erreur et outrecuidance ! C'est à quoi se sont employés Guillaume de Saint-Amour, dans ce *De periculis novissimorum temporum*, où il n'oubliait rien, et qu'on retrouve à l'origine de toutes les campagnes contre les frères ; puis quelques-uns de ses collègues et amis de l'Université de Paris, Gérard d'Abbeville, auteur du *Contra adversarium perfectionis Christianae* et des *Exceptiones contra librum qui incipit : Manus quae contra Omnipotentem tenditur*, et Nicolas de Lisieux avec son *Liber de perfectione et excellentia status clericorum*. D'où une longue et intéressante controverse, dont, malgré beaucoup de bons travaux de détail, ou d'esquisses d'ensemble, l'histoire définitive n'a pas été écrite. Il s'en faut même que tous les écrits échangés — nous ne nommons que les principaux — aient été publiés, ou seulement étudiés à fond. Ce n'est que sous réserves qu'on peut, surtout en si peu de pages, essayer d'indiquer les caractères généraux de la discussion [1].

Les gros mots n'y manquent pas — le genre polémique a ses exigences — mais, Guillaume de Saint-Amour mis à part, il s'agit de notes théologiques plutôt que de personnalités. Séculiers et réguliers ne s'aiment pas, à coup sûr, et se critiquent, mais en termes généraux et vagues, et sans appels à l'opinion. Nous savons que d'un côté ni de l'autre on ne se les interdisait. Mais la plume à la main, ils se retrouvaient tous des professeurs, des théologiens, qui écrivaient pour leur milieu ecclésiastique et universitaire, plutôt que pour le grand public, qui voulaient se démontrer mutuellement qu'ils avaient tort, plutôt qu'entraîner les âmes, et qui alignaient des arguments, plutôt qu'ils ne faisaient appel à des sentiments.

1. Dans ce qui suit nous ne pouvons pas, faute de place, tenir compte des nuances qui distinguent les divers écrivains du même camp.

De même on chercherait en vain, je ne dis pas dans le *Contra impugnantes Dei cultum* de saint Thomas d'Aquin — là c'est la raison seule qui parle — mais dans les écrits des Mineurs eux-mêmes, — ainsi dans le *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* de frère Bertrand de Bayonne [1], dans l'*Apologia pauperum* de saint Bonaventure, dans le *Tractatus pauperis* de Jean de Pecham — ce qu'on appelle le charme franciscain, et la poésie d'Assise. Nous n'exceptons pas saint Bonaventure. La pauvreté est une thèse dogmatique. Ce n'est pas la veuve dont parle Dante, délaissée depuis onze siècles, depuis la mort de son Premier Epoux, que François adoptait d'enthousiasme pour sa Dame et sa Reine, sans aligner tant de textes et de syllogismes.

Avec l'habitude bien scolastique d'épuiser les questions et de ne se croire vainqueur que si l'on avait triomphé partout, et non pas seulement sur quelque point essentiel, il n'est guère d'argument possible qui n'ait été au moins entrevu et indiqué. Mais il s'en faut que les contemporains leur attribuent à tous, ou qu'ils nous paraissent avoir, la même importance. D'ailleurs nous n'en jugeons pas toujours comme les contemporains.

D'abord la *parole est à l'Ecriture et à la tradition*. Il y a un fonds commun de textes scripturaires et patristiques, que de part et d'autre on se renvoie ; ceux qui sont une fois versés aux débats n'en sortent guère, car chacun s'en voudrait de laisser la moindre chose sans réponse, et le fonds s'accroît toujours. Chacun prend à la lettre ceux qui lui sont favorables et se débarrasse des autres par des distinctions ou en recourant au sens figuré.

Une question surtout a été vivement débattue. Le Christ a eu une bourse, des *loculi*, l'Evangile en parle. « Il a voulu par là, disaient les uns, donner, comme en toutes choses, un exemple ; on ne peut mieux faire que de l'imiter ; c'est une présomption intolérable que de prétendre faire mieux ; si posséder de l'argent était une imperfection, il faudrait donc dire que le Christ était imparfait ! » — « Il a agi par condescendance, répondaient les autres, en ayant une bourse, comme en buvant du vin, comme en se dérobant parfois à la persécution ; il a prouvé par là que la propriété était en soi légitime, ce que nous ne contestons pas ; il n'en résulte pas que le renoncement total ne soit louable. » C'est le commencement

1. Ou de Thomas d'York ; la question est controversée ; cf. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, p. 273 et suiv. ; Pelster, *Thomas von York* (*Archivum Franciscanum Historicum*, XV).

de cette querelle qur la pauvreté du Christ autour de laquelle le débat finira par se concentrer.

Comme les arguments d'autorité, *les doctrines philosophiques s'affrontent*, et les Mendiants trouvent devant eux une théorie de la perfection opposée à la leur : la perfection n'est-elle pas dans le juste milieu entre deux extrêmes, dans cette espèce de richesse modérée qu'est la propriété commune ? Et, s'il est vrai que la richesse est une tentation, quel est le plus parfait ? se dépouiller de tout par crainte de succomber, fuir, en somme ? ou bien posséder comme ne possédant pas, et prouver qu'on est au-dessus des faiblesses humaines ? Loin que la pratique des conseils soit un signe de perfection, ne faut-il pas dire que c'est aux imparfaits que s'adressent les conseils ?

D'autres raisons relèvent de la moralité et de la prudence pratiques. « Vous mendiez, après vous être dépouillés de tout ; donc vous tentez Dieu. » « Non, nous comptons sur l'indéfectibilité de l'Eglise et sur l'assistance que Dieu lui a promise. » — « Vous mendiez sans nécessité ; donc vous disputez les aumônes aux vrais pauvres. » « Non ; nous leur rendons service, au contraire, en inclinant les riches à la charité. » — « Vous mendiez, étant valides ; que faites-vous des textes qui ordonnent aux pauvres valides de travailler ? » « Nous travaillons, par la prière, par le ministère des âmes ; nous sommes des ouvriers spirituels qui avons droit à notre salaire ; l'aumône qu'on nous donne est notre dû, que nous n'exigeons pas, mais que nous recevons légitimement. »

Mais la pauvreté franciscaine ne touchait-elle pas encore *aux plus graves problèmes de la politique religieuse et de l'organisation ecclésiastique ?* n'est-ce pas le statut même de l'Eglise qu'elle mettait en cause ? Pouvait-on, sans une espèce de contradiction intime, faire rentrer un Ordre de mendiants dans les cadres d'une Eglise possédante et riche ?

Ici on croit constater chez les adversaires une certaine gêne qui les empêche d'aller tout à fait au fond des choses.

Cela vient de ce que de part et d'autre il y avait des mots sur lesquels on ne pouvait s'empêcher d'être d'accord, et d'autres qu'il était impossible de dire.

D'abord, réguliers et séculiers respectent l'autorité ecclésiastique suprême et sont forcés de la ménager. Ils se rencontrent pour exalter le Saint Siège, quoique de manières différentes.

Au fond, si grande que soit communément la faculté de ne pas voir les spectacles trop familiers, et pénibles, il était bien difficile à un franciscain convaincu de ne pas juger sévèrement, dans le secret de son âme, le train, le luxe, l'étiquette de la cour pontificale, et les occupations toutes temporelles dans lesquelles elle s'absorbait. Mais un Innocent III et un Grégoire IX avaient donné au monde le spectacle — paradoxal pour qui oublierait combien la psychologie humaine est compliquée — d'hommes qui se dévouaient avec passion à une tâche qu'ils jugeaient, et n'estimaient pas la plus haute ; et qui, prisonniers de leur dignité, enviaient et admiraient ceux qui avaient su s'arracher à l'esclavage. Ces politiques avaient favorisé le renoncement franciscain, et il serait injuste de les accuser de ne l'avoir fait que par politique. Les Mineurs existaient, agissaient, prêchaient, confessaient, enseignaient, par privilège apostolique. Sans le pape, ils n'étaient plus rien de ce qu'ils étaient devenus. C'est dire qu'ils avaient le plus grand intérêt à affirmer l'omnipotence pontificale. Ni Bertrand de Bayonne, ni Bonaventure n'y ont manqué. Personne n'a eu de plus fortes paroles sur l'épiscopat universel du pape, et sur la papauté qui est, dit Bertrand de Bayonne, *decretorum imperatrix et conditrix*. Mais alors pouvaient-ils s'affaiblir, et se contredire, en découvrant le Saint Siège sur un autre point ? Ils ne l'ont pas fait.

Le mouvement franciscain est sympathique à beaucoup d'hommes de nos jours, parce qu'on y voit la plus éloquente des protestations, celle de l'exemple, contre une société aristocratique et dure, et une Eglise corrompue par la richesse. Je crains qu'on n'attribue au XIII^e^ siècle quelques-unes de nos préoccupations. Non sans doute que plus d'un misérable n'ait pu être consolé dans sa pauvreté involontaire et porté à la résignation par le spectacle de la pauvreté volontaire des Mendiants. Mais ce n'est pas cet argument qu'invoquent les defenseurs de la mendicité. Elle est pour eux, avant tout, un moyen de perfectionnement pour le religieux lui-même, une école d'ascétisme et d'humilité, un remède radical à beaucoup de tentations. L'Eglise en profite, et les fidèles, parce que le Mineur, plus libre, peut se consacrer entièrement à l'étude, à la prédication, au ministère. Les pauvres, en particulier, avons-nous vu, y gagnent, puisque le Mineur engage les riches à les assister. Je crois bien que c'est tout ce qu'on trouverait de « social » dans la *Manus* ou dans l'*Apologia pauperum*. Et par ailleurs saint Bonaventure explique pourquoi les Mineurs s'occupent

des riches plus que des pauvres. — Quant à la richesse, ce fléau de l'Eglise médiévale, et aux vices dont elle était la source, saint Bonaventure les a vus (naturellement comme tout le monde il cite et commente le fameux texte : *Radix omnium malorum cupiditas*) ; mais il les redoute pour les siens plus qu'il ne les dénonce chez les autres. Après tout, contre qui fallait-il justifier les privilèges de son Ordre ? Non pas contre les riches abbés cisterciens ou clunisiens, non pas même contre la masse des évêques, mais surtout contre le clergé paroissial. La richesse n'était pas le défaut de ces pauvres gens, — c'eût été plutôt le contraire : les vices qu'engendre l'insécurité de la vie : ignorance, immoralité, négligence, les rendaient incapables d'un vrai ministère et obligeaient à leur donner des suppléants. Quand Bonaventure critique le clergé séculier, c'est sur ces points. Et il pouvait le faire sans danger, sûr d'abonder dans le sens du Saint Siège, qui ne savait que trop à quoi s'en tenir. Au contraire, exception faire, bien entendu, pour cette extrême-gauche de l'Ordre que sont les Spirituels, ce n'est pas du côté des Franciscains, et dans la querelle de la pauvreté, que sont parties les plus furieuses invectives contre l'opulence et l'avidité cléricales. Combien saint Bonaventure reste en deçà de saint Bernard, abbé d'un Ordre propriétaire ! En somme les Franciscains ont tenu la gageure d'exalter la pauvreté sans attaquer la richesse. Et il n'y a rien contre quoi leurs défenseurs semblent plus en garde que de donner au mouvement franciscain l'apparence d'une « protestation » contre quelqu'un ou quelque chose.

C'était affaire de tempérament et d'habitude professionnelle : ils sont des docteurs, non des prophètes. C'était prudence théologique et crainte d'ébranler la foi, à une époque où l'hérésie la plus répandue était peut-être celle qui fait dépendre la validité des sacrements, ou les droits de l'autorité, de la sainteté personnelle des ministres ou des supérieurs. Et pour beaucoup la première condition de la sainteté était justement la pauvreté. C'était fidélité aux recommandations de saint François : respecter toujours dans le prêtre, même indigne, le caractère sacerdotal. Enfin c'était précaution et tactique indispensables dans les circonstances où ils écrivaient. — Mais alors ils sont visiblement gênés par l'argument que ne leur épargnent pas leurs contradicteurs : « Vous insultez, vous menacez l'Eglise établie et possédante, et la papauté en tête, en posant des principes qui tendent en dernière analyse à ébranler la légitimité de la propriété ecclé-

siastique. Si la propriété est une imperfection, le pape est donc bien imparfait. » Et il y a un peu de gaucherie et de subtilité dans les explications par lesquelles les Franciscains tâchent d'écarter la conclusion en maintenant le principe.

Inversement, aucun doute, on l'a vu, quant au « gallicanisme » des universitaires séculiers. Ainsi Gérard d'Abbeville tend ä limiter l'autorité du Saint Siège par les droits des églises particulières ; il insiste avec intention sur l'origine divine du pouvoir épiscopal. Mais il ne peut en dire trop sans compromettre sa cause. Et d'un autre point de vue — en cela bien différent de beaucoup de bons catholiques de son temps, — sa thèse, comme clef de voûte, modèle, justification de l'Eglise riche, puissante, politique, qui est pour lui l'idéal, postule la papauté dotée par Constantin en la personne de saint Silvestre, ou mieux douée par Dieu même, de l'empire de la terre avec celui du ciel. Or Rome, qu'il exalte ainsi, est pour les Mendiants. Force lui est bien de la ménager jusque dans ce qui lui semble une erreur.

D'ailleurs il a beau s'être forgé une théorie d'après laquelle la richesse est une perfection morale, et l'état des prélats plus excellent que celui des religieux, il a tout de même fait son éducation dans l'Evangile, qui prêche apparemment autre chose que le devoir de richesse ; il subit une longue tradition ecclésiastique qui n'a pas cessé de considérer le renoncement aux biens de ce monde comme un grand acte de vertu. Au risque de se contredire, il ne peut laisser complètement à ses adversaires le bénéfice de ce mot prestigieux de pauvreté. Outre qu'il accepte, bien entendu, la formule des anciens Ordres : pauvreté personnelle du moine, richesse collective de l'Ordre, le droit canonique lui fournit à point nommé une solution : les biens ecclésiastiques appartiennent à la grande personne morale anonyme qu'est l'Eglise, ou même à Dieu ; les clercs n'en sont pas les propriétaires, mais les intendants ; au fond ils sont aussi des pauvres.

Si vive est la tentation d'embarrasser un contradicteur par un argument *ad hominem*, qu'il est arrivé à saint Bonaventure de s'approprier ce système. « Vous nous reprochez de mendier ? Mais vous-mêmes ? La seule différence est que nous mendions au jour le jour ; vous, et vos prédécesseurs, vous avez mendié d'un seul coup de quoi nourrir et eux, et vous, et vos successeurs. »

Ainsi semblait s'effacer, et la notion de pauvreté, et l'opposition des

deux partis. Mais d'ordinaire Bonaventure refuse de se payer de ces subtilités. « Vous, des pauvres ? Mais à ce compte les laïques aussi ; car en dernière analyse Dieu est l'auteur et le maître de tous les biens sans exception. Vous, de simples intendants ? Mais quel est le clerc séculier qui se fait scrupule de posséder, à côté de son bénéfice, un patrimoine personnel ? » Il aurait pu ajouter : « Ou de plaider pour son bénéfice ? »

Seulement lui-même ne tombait-il pas dans des subtilités analogues, quand il cherchait à sauver la règle franciscaine de la pauvreté par le biais que nous connaissons ? A l'objection : « Vos vastes terrains, vos grandes constructions, c'est de la richesse ; » était-ce vraiment faire une réponse décisive que de répliquer : « Tout cela est au pape ? » Nous savons ce qu'il en était. Là, aujourd'hui, nous semble être le point faible de la thèse des Mineurs : *ce qu'ils voulaient était-il réalisable et réalisé ?* Sans prétendre que leurs adversaires d'alors ne l'aient pas aperçu, on est plutôt surpris qu'ils n'en aient pas tiré plus grand parti [1]. Ils reprochent à la doctrine de la pauvreté *in communi* d'être nouvelle, présomptueuse, subversive, fausse, hérétique même, plus encore qu'ils ne disent : « Elle est une pure chimère ; vous êtes incapables de la mettre en pratique ; vous prononcez le mot et vous n'avez pas la chose. » C'est sans trop les discuter qu'ils laissent les Franciscains développer leurs théories de la propriété du pape [2] et de la distinction de la propriété et de l'usage. La défense, ici, a été plus ample que l'attaque n'a été vive.

Ils négligent davantage encore une autre question, très voisine, qui au contraire intéresse beaucoup les modernes ; ceux surtout dont la sympathie et l'admiration distinguent entre saint François et l'Eglise. Même en accordant que la lettre de la règle restait suave, les Franciscains — et en particulier ceux qui supportaient le poids de la discussion, et qui appartenaient tous à la « communauté », au gros de l'Ordre, c'est-à-dire acceptaient les interprétations de la règle — les Franciscains étaient-ils vraiment fidèles à l'esprit de leur fondateur ? Sur ce point, les séculiers auraient trouvé des alliés involontaires et un peu imprévus dans les Spirituels. Partis des deux pôles opposés, les uns et les autres se seraient du moins rencontrés

1. Nous verrons plus loin qu'on l'a fait dans une phase ultérieure de la querelle.

2. Ou du moins ils la contestent du point de vue du pape, en quelque sorte, plutôt que du point de vue des frères : le domaine éminent du pape ne correspond à rien, puisqu'il ne lui est d'aucune utilité ; alors que l'essence d'un droit de ce genre serait d'être utile. Les Mineurs, et Nicolas III dans la bulle *Exiit*, répondent que le pape en tire un fruit pour l'éternité.

pour constater les fictions légales par lesquelles on tournait la pauvreté, quitte à les dénoncer, ceux-ci comme un abandon de leur idéal, ceux-là comme une preuve que cet idéal était absurde. Mais à lire les écrits échangés entre Mineurs et séculiers dans cette période de la controverse, on ne se douterait pas à quel point l'Ordre était déjà troublé par le spiritualisme. Rien d'ailleurs de plus naturel. Peut-être les séculiers ont-ils justement reculé devant la crainte de paraître parler comme des gens compromettants, et suspects de ce joachimisme qu'ils détestaient. Mais surtout, critiquer la pauvreté *in communi*, et blâmer en même temps les Franciscains de ne pas la pratiquer aussi bien que l'aurait voulu saint François, ou c'était se contredire, ou c'était proclamer que saint François avait propagé une dangereuse erreur. Au lieu de mettre en cause un nom si vénéré, il était plus habile, sinon plus exact, d'essayer de le tirer à soi, de l'opposer à ses disciples, mais d'une autre manière, et de faire croire qu'il avait proscrit, comme tous les Ordres, la propriété privée, mais non la propriété commune, et qu'après lui on avait outré et faussé sa pensée. Et c'est ce qu'a soutenu Nicolas de Lisieux. Voilà pourquoi ce n'est pas contre les séculiers, mais contre un ami des frères, troublé par les critiques d'origine spirituelle, que saint Bonaventure a dû justifier l'Ordre du reproche d'avoir oublié saint François.

Reste enfin le point le plus grave. On se demande si la pauvreté franciscaine est sérieuse ; *qu'est-ce donc que la pauvreté volontaire ?* Le bon sens, la tradition ecclésiastique — sinon toujours l'exemple des anciens Ordres — l'exemple et l'enseignement de saint François lui-même, tout criait qu'elle est un état de fait, plus encore qu'un état de droit, et qu'elle consiste à renoncer, non seulement au droit de propriété, mais aux aises, aux commodités, à la sécurité de la vie. Saint Bonaventure, dans son *Apologia pauperum*, déclare en effet que l'usage, dont il est bien impossible que le Franciscain se passe tout à fait, doit s'exercer dans la mesure indispensable sur les choses indispensables. C'est ce qu'il appelle l'usage restreint ou *usus arctus ;* on dira bientôt l'*usus pauper* ou usage pauvre. Ne faut-il pas ajouter qu'une vie de privations volontaires, avec le droit théorique de propriété, serait plus vraiment « pauvre » et plus méritoire qu'une vie aisée, sans propriété personnelle, au sein d'une communauté riche ; ou même qu'une vie aisée dans une communauté qui ne posséderait pas, mais ne manquerait de rien ? Saint Bonaventure était en bonne logique bien près de

le reconnaître, quand à Gérard d'Abbeville, qui revendiquait pour les clercs séculiers le nom de pauvres, sous prétexte que les biens qu'ils administraient n'étaient pas à eux, et que la pauvreté c'est l'abdication personnelle de la propriété, il répondait : « Non ; le vrai but de l'abdication de la propriété, et donc l'essence de la pauvreté, ce n'est pas de réfréner la cupidité, et de préparer par là, comme vous le dites, à mieux gérer les choses temporelles ; c'est d'en détourner, c'est d'écarter les séductions du luxe et de la mollesse. » Autrement dit, dans le cas des Franciscains, « l'usage restreint » devait être le but, et la renonciation à la pauvreté *in communi* le moyen ? Mais ailleurs — comme un peu saint François, comme tous les Mendiants, comme les décrétales pontificales qui commentent la règle, — saint Bonaventure ne donne-t-il pas l'impression qu'à ses yeux c'est la pauvreté *in communi* qui est une fin en soi, et l'usage restreint un complément d'ailleurs très nécessaire ? Pouvait-il en être autrement ? Car il avait à défendre les positions spécifiquement franciscaines. Or sous d'autres noms l'usage restreint avait été l'idéal de tous les Ordres ; tous avaient commencé par l'établir. Seule la pauvreté *in communi* distinguait les Franciscains de tous les autres.

De là vient qu'il ne réfute pas assez à notre gré cet argument de sens commun : l'important n'est pas de savoir à qui, à Dieu, au pape, à un donateur quelconque, appartient, tant qu'il n'est pas mangé, le dîner qu'on mangera ; ni si l'on peut emprunter au droit romain, pour l'appliquer à ce dîner, la théorie du *peculium profecticium filii familias ;* mais bien si l'on dînera. Le moine de Cluny en était sûr, et pour le jour même, et pour le lendemain. Le Franciscain des temps héroïques l'était beaucoup moins, et en cela consistaient la réalité et le mérite de son renoncement. Mais il est bien certain qu'au temps de saint Bonaventure, et malgré ses efforts très sincères, l'*usus arctus* se relâchait, et qu'à force de vanter et de défendre la pauvreté théorique, on finissait par oublier la nécessité de se priver. Saint Bonaventure a-t-il même bien vu que là était le vrai nœud de la question ?

Il est remarquable que sur ce point encore les universitaires aient à peu près laissé aux Spirituels le soin d'entreprendre la communauté. C'est peut-être la preuve, d'abord que dans l'ensemble celle-ci restait édifiante ; et ensuite que dans toute cette controverse, en dépit de certaines apparences, chacun des deux partis se défend plus qu'il n'attaque, puis-

qu'il porte instinctivement le débat sur le point où il se croit menacé. Si les séculiers s'acharnent à mettre en discussion la légitimité et la valeur de la pauvreté commune, c'est qu'ils sentent bien que cette thèse, si elle triomphait, ébranlerait l'Eglise possédante. Si les Mineurs se donnent tant de peine pour prouver que, paraissant riches, ils sont pauvres, c'est que les apparences les gênent plus qu'ils ne veulent bien le dire.

Le résultat est que ce n'est pas Gérard d'Abbeville, mais Bonaventure qui fournit les objections les plus fortes contre lui-même. Quand il se demande, par exemple, pourquoi les Mineurs ont de grands couvents dans les quartiers chers des villes, il en donne des raisons qui sont très bonnes, pout tout autre que pour un Franciscain, et très fortes, mais qui n'auraient pas convaincu saint François.

La fausseté de la position de l'Ordre apparaît très bien dans ses œuvres. Car au fond il n'y a pas un, ni deux, mais trois Bonaventure, qui ne sont pas, à la rigueur, inconciliables, mais qu'il serait facile d'exploiter les uns contre les autres. Il y a le théologien et le juriste, qui croit se tirer d'affaire en mettant en avant le droit de propriété du pape. Il y a le ministre général, qui lutte avec énergie pour maintenir l'*usus arctus*. Il y a l'apologiste qui explique très bien pourquoi on l'abandonne.

Le grand tort de l'Ordre, c'est — toujours les Spirituels mis à part — d'avoir fini par comprendre la pauvreté d'une manière surtout juridique. Et voilà pourquoi la question a mis le feu à l'Ordre et à l'Eglise. Moins d'acharnement à maintenir un mot, plus de fermeté à maintenir le fait, et peut-être le grand parti de la communauté, désarmant beaucoup de ses adversaires de droite et de gauche, aurait eu des destinées plus tranquilles. Nous disons le tort ; on dirait aussi bien le malheur. Car il était aussi dur de s'avouer qu'on renonçait à un noble idéal, en sacrifiant la lettre de la règle, que difficile de conserver l'*usus arctus*.

***

Telles sont les luttes mémorables qui ont agité une autre des périodes décisives de l'histoire de l'Ordre, celle qui comprend les généralats du bienheureux Jean de Parme (1247-1257) et de saint Bonaventure (1257-1274). La vie a opposé ces deux hommes ; peut-être n'étaient-ils pas très différents dans leurs tendances essentielles. Jean de Parme n'est pas un

Spirituel intransigeant ; très joachimite, il est vrai, il ne paraît pas avoir cherché à arrêter le cours des privilèges apostoliques ; il professait un grand intérêt pour les études, et ce qui le distingue le plus de Bonaventure, c'est que celui-ci a davantage voulu, raisonné, défendu, ce à quoi son prédécesseur se résignait. Ajoutons que le docteur séraphique avait honoré et justifié ses vues par sa sainteté personnelle, par son génie philosophique et théologique, par ses dons et ses succès d'administrateur. Son généralat, un des plus longs que l'on connaisse, est si important qu'on a pu l'appeler le second fondateur de l'Ordre. Deux grands faits en définissent l'esprit. D'une part, la rédaction par saint Bonaventure des premières constitutions générales de l'Ordre, promulguées en 1260, au chapitre de Narbonne ; nous savons d'ailleurs par Salimbene qu'il innove peut et se borne à recueillir et à classer les décisions antérieures, D'autre part, la composition, encore par Bonaventure, à la demande du même chapitre général, d'une nouvelle légende de saint François. Il la rédigera de manière à en faire « plutôt un livre de dévotion qu'un livre d'histoire » ; insistant sur l'idée, déjà chère aux Franciscains, de la conformité de François avec le Christ, et retouchant les légendes antérieures de Thomas de Celano, de manière à faire disparaître ou à atténuer les traits un peu crus et singuliers, qui risquaient de scandaliser les gens timorés, et surtout les passages susceptibles d'être tirés à eux, soit par les Spirituels, soit par les laxistes, et de fournir ainsi un aliment aux polémiques. Conduite que les modernes lui ont souvent reprochée, du point de vue de l'histoire, et qu'excuseront tous ceux qui, présidant aux destinées d'un grand corps, ont eu la responsabilité d'y maintenir la paix.

Quant aux résultats, le premier fut d'assurer et d'achever ce qu'avait commencé la révolution de 1239 : le triomphe de « la communauté », c'est-à-dire du parti modéré, attaché aux études, à l'activité pastorale, résigné en ce qui concernait la pauvreté, aux adoucissements indispensables, à ceux-là seulement, et convaincu d'avoir trouvé les interprétations et les constructions juridiques qui les rendaient possibles. La célèbre décrétale *Exiit*, un des documents les plus importants dans l'histoire de l'Ordre, la seconde, mais non la dernière des explications pontificales de la règle, promulguée par Nicolas III le 14 août 1279, quelques années après la mort de saint Bonaventure, vint consacrer solennellement ce programme et ces idées. Le caractère en est par endroits très polémique ; c'est une réponse

aux détracteurs de l'Ordre, et qui vise à clore la discussion. Par ailleurs elle précise plus qu'elle n'innove. La pauvreté commune y est déclarée et démontrée possible, méritoire et conforme à l'exemple du Christ, dont les actes, en apparence contraires, sont expliqués par la théorie bonaventurienne de la condescendance. La distinction entre la propriété et l'usage est reconnue, et même poussée jusqu'à ses plus extrêmes limites : une analyse serrée des divers éléments dans lesquels peut se décomposer le droit que l'homme exerce sur les choses temporelles y fait découvrir la propriété, la possession, l'usufruit, le droit d'usage, le simple usage de fait ; ce dernier est tout ce qui est laissé aux Mineurs. Domaine éminent réservé au Saint Siège, nonces, procureurs, la bulle conservait [1], sans y ajouter [2] tous ces points acquis. Très favorable aux études et au soin des âmes, elle dispensait les frères qui s'y livraient de l'obligation du travail manuel. En vue des controverses futures, on notera qu'à l'exemple de la bulle *Quo elongati* elle niait que le *Testament* fût obligatoire, et affirmait que la pratique des conseils évangéliques n'était obligatoire que dans la mesure et dans le sens où la règle la prescrivait. Sur la question nouvelle qui s'était imposée à l'attention, sur l'*usus arctus*, la doctrine de Nicolas III est peu précise ; le mot ne se trouve pas dans la décrétale, mais bien l'expression un peu contradictoire d' « usage modéré des choses nécessaires [3]. » — En somme, la bulle *Exiit*, espèce de commentaire développé de la bulle *Quo elongati*, d'esprit et souvent de langage bonaventuriens, était à tous égards le triomphe des vues du docteur séraphique.

A s'en tenir aux apparences, Bonaventure laissait l'Ordre dans une situation bien meilleure que celle où il l'avait trouvé. Le péril extérieur était à peu près conjuré, le droit des Mendiants à l'existence était conquis ; la querelle universitaire apaisée ; la première phase de la querelle de la pauvreté également. Sans doute le clergé séculier murmurait toujours contre les privilèges, et la bulle *Ad fructus uberes*, promulguée par

1. Cependant le procureur devait être désigné par le Saint Siège, et non par les frères (par amendement à la bulle *Quanto studiosius*).

2. Sinon de longues explications de casuistique.

3. Un peu plus loin, *in usu necessitas*. La sévérité du pape portait plutôt sur la nature des objets *(non enim omnium rerum usum habere debent)* que sur la manière de s'en servir.

Un petit progrès amusant dans la casuistique ; les frères ne pouvaient pas réclamer comme à eux l'argent confié au nonce ou procureur ; mais ils pouvaient exhorter celui-ci à agir fidèlement et à pourvoir à son âme. — Pour les testaments, dans les conditions où on pouvait léguer aux frères ou plutôt pour les frères, les prélats devaient veiller à ce que « la pieuse intention des défunts ne fût pas frustrée » ; l'acquittement du legs, de la part des héritiers du mort, n'était donc pas libre.

Martin IV le 13 décembre 1281, provoqua une nouvelle levée de boucliers. Elle établissait en somme que le droit des Mendiants de prêcher et de confesser serait absolument indépendant de toute autorisation, de tout *placet* des évêques ; mais laissait subsister l'obligation, imposée par le canon *Omnes utriusque sexus* du quatrième concile de Latran, de la confession annuelle au propre prêtre. Comment interpréter cette réserve ? Faudrait-il réitérer à son curé les confessions faites aux religieux ? Alors à quoi servirait-il de les permettre ? Agitation, pamphlets, assemblées d'universitaires et de prélats, démarches en cour de Rome, satires en langue vulgaire, on vit presque recommencer les troubles des années cinquante ; jusqu'à ce que le concile de Paris, en 1290, énergiquement présidé par le légat papal, Benoît Gaëtani, le futur Boniface VIII, vînt faire prévaloir la volonté du pape et la thèse des religieux. Le légat y rabroua avec sa verdeur coutumière les professeurs parisiens qu'il rendit responsables de l'opposition. Au fond tout ce tapage n'était guère dangereux pour les Mendiants, tant qu'ils étaient sûrs de la cour de Rome. Or, parmi les pontifes de ce temps, Nicolas III et Martin IV tout au moins leur furent tout dévoués, et Nicolas IV (1288-1292) fut le premier pape franciscain.

Mais par contre, quant au péril intérieur, quant aux divisions qui troublaient l'Ordre, si Bonaventure semblait avoir réussi à s'en rendre maître, ou à les apaiser, l'événement n'allait pas tarder à faire voir que sur ce point son œuvre était fragile. D'une part, il n'avait pas enrayé le relâchement de l'Ordre, et la bulle de Martin IV, *Exultantes*, du 18 janvier 1283, vint au contraire rétablir une concession retirée par la bulle *Exiit*. Les ministres et les custodes étaient autorisés à désigner des *syndici apostolici*, pour recevoir les aumônes en argent, les dépenser dans l'intérêt des frères, réaliser les bien-fonds qui leur seraient donnés, ester en justice pour l'Ordre. On en revenait aux procureurs d'Innocent IV. D'autre part, contre cet adoucissement et beaucoup d'autres, les rigoristes réagissaient. Et la phase nouvelle de l'histoire de l'Ordre qui commence à peu près avec la mort de saint Bonaventure est celle de la grande lutte des Spirituels contre la communauté. La controverse de la pauvreté se déroule désormais dans l'Ordre même et change d'objet : il ne s'agit plus de savoir si la pauvreté *in communi* est légitime et louable, mais en quoi elle consiste, ce qu'elle exige, qui la pratique.

***

Nous avons déjà employé plusieurs fois ce mot de *Spirituels*. Au moment où les hommes qu'il désigne vont concentrer sur eux l'attention, il importe de le définir avec plus de précision. Cela ne peut se faire d'un mot : le spiritualisme n'est pas une doctrine à contours arrêtés, résumable en une formule de foi. C'est un ensemble de tendances, de sentiments et d'opinions parfois réunis, parfois séparés, et plus ou moins marqués, en sorte que le parti spirituel comprend bien des nuances. Le Spirituel complet, si l'on peut dire, est d'abord un homme sur l'esprit duquel ont glissé sans entrer les décisions pontificales depuis et y compris la bulle *Quo elongati*. Il les ignore ou les repousse. Il fait profession d'être scrupuleusement fidèle à la pensée de saint François, c'est-à-dire d'observer la règle dans sa lettre et dans son esprit, sans atténuation ni glose, et de reconnaître l'autorité du Testament. Il est donc très intransigeant sur la pauvreté théorique et pratique, très ennemi des fictions légales, très sévère dans l'*usus arctus*. Comme François et ses premiers disciples, il éprouve souvent l'attrait de la vie érémitique, il préfère la solitude de quelque montagne aux grands couvents des villes. Il serait presque enclin — quitte à ne pas savoir concilier tout ce que conciliait si bien saint François — à faire passer la contemplation et son propre perfectionnement avant l'apostolat des masses. Il se défie des études, et par humilité, et par le sentiment très juste qu'elles ont été un dangereux prétexte au relâchement qu'il déplore. « Paris a détruit Assise ! » s'écriera Jacopone de Todi. Enfin il est presque toujours joachimite. Mais encore une fois tous les Spirituels n'ont pas tous ces caractères. — Géographiquement, il y a partout des Spirituels ; mais c'est dans quelques régions seulement, Italie centrale (Marches et Toscane) d'une part, Provence et Languedoc de l'autre, qu'ils forment des groupes compacts. Ces groupes sont en relations les uns avec les autres, mais ont leurs caractères propres, et parfois des vues différentes. A vrai dire, même chaque individu a un peu les siennes ; tel travaillera à réformer l'Ordre, tel en désespérera, et voudra s'en séparer ; vis-à-vis de l'autorité, pape ou général, tel se révoltera, tel souffrira en silence. — L'autorité de son côté n'a pas de politique arrêtée. D'ordinaire elle est hostile aux Spirituels, mais avec plus ou moins de rigueur ; tel pape, tel général, les a presque protégés. Devant

ces à-coups, tous les Spirituels n'ont pas réagi de même. — En sorte qu'on arrive à ce paradoxe qu'il est très difficile de les classer exactement. Sont-ils ou non dans l'Eglise ? Un pied dehors, un pied dedans. L'Eglise en a béatifié quelques-uns, ainsi Conrad d'Offida, ainsi Jacopone de Todi (mais ce pieux auteur du *Stabat* avait gémi plusieurs années dans un *in-pace*, au temps de Boniface VIII) ; elle en a fait brûler quelques autres qui peut-être ne différaient pas beaucoup des premiers et sont seulement tombés à un mauvais moment, et sur un juge plus sévère. — Les Spirituels eux-mêmes savaient-ils très bien ce qu'ils voulaient être, de l'Eglise tout court, ou de l'Eglise d'avant saint Silvestre et Constantin ; et ce qu'ils voulaient faire : réformer l'Eglise ou la maudire ?

C'est à peu près en même temps que se sont développés, en Languedoc, un spiritualisme doctrinal, avec Pierre Olive, un des grands hommes et le seul penseur du parti ; et dans la Marche d'Ancône un spiritualisme pratique et mystique, et presque agressif.

Né un peu avant 1250, entré jeune dans l'Ordre, Pierre Olive s'était de bonne heure classé parmi les partisans de la pauvreté par un écrit polémique dirigé contre saint Thomas, curieux témoignage de l'opposition qui séparait de plus en plus Prêcheurs et Mineurs au sortir de leur lutte commune contre l'Université. Thomas, étranger à l'horreur de certains Franciscains pour le contact du vil métal, avait soutenu que conserver de l'argent, ou des choses nécessaires à la vie, ne faisait aucune différence ; que la parole du Christ : *Nolite possidere*, était un conseil, et non un précepte, que la perfection d'un Ordre ne consiste pas dans sa pauvreté plus grande, mais dans l'adaptation de sa pauvreté à la fin qu'il se propose ; et d'une façon plus générale que la pauvreté est un moyen et non la fin. A quoi Pierre Olive répond par le dogme franciscain que la pauvreté est la perfection même. D'autre part, une de ses questions soutenait, cette fois contre les casuistes de sa propre famille religieuse, non seulement que l'*usus pauper*, l' « usage pauvre », expression dont il a fait la fortune, était indispensable, — on se moquerait avec raison, dit-il, d'une soi-disant pauvreté qui ne comporterait pas de privations — mais qu'il formait une des matières du vœu franciscain. Il a donc, le premier peut-être, proclamé nettement deux des principes essentiels autour desquels on va désormais se quereller surtout. Par ailleurs, il admet très bien — il l'a dit, non seulement vis-à-vis de la communauté, mais contre la fraction la plus exaltée

des Spirituels — les « explications » de la règle contenues dans les décrétales *Quo elongati* ou *Exiit ;* en 1279, il avait été au nombre des religieux mandés à Rome par le général pour prendre part aux travaux préparatoires de cette dernière constitution. Et il pense de l'autorité du *Testament* ce qu'en avaient pensé Grégoire IX et Nicolas III. En quoi différait-il donc d'un Bonaventure, d'un Pecham, de la communauté ? Pas beaucoup, peut-être en pratique. La nuance était justement qu'il insistait sur la théorie et formulait en thèses théologiques les considérations morales un peu vagues de ses prédécesseurs (l'*usus arctus* était pour Bonaventure un devoir, l'usage pauvre est pour Pierre Olive une obligation de règle [1]). Et surtout il se séparait d'eux par la manière dont il les jugeait, en particulier Bonaventure. Sans mettre en cause sa sainteté et ses bonnes intentions, il lui reproche de la faiblesse. Il a une façon de le défendre qui équivaut à l'attaquer. D'après lui, Bonaventure n'était pas de ceux « qui justifient le relâchement, combattent la pureté de la règle, se vautrent dans l'impureté et s'y attachent de tout leur cœur ; s'il a toléré quelque abus, c'est avec chagrin et en gémissant. Des gens comme lui, à mon avis, ne doivent pas être regardés comme en péché mortel. » Peut-on classer dans la communauté un homme qui en apprécie ainsi le représentant le plus illustre ? Inversement, les jugements que les Spirituels portent sur Pierre Olive achèvent de le revendiquer pour eux. Ajoutons qu'il est joachimite, non seulement dans ses idées apocalyptiques, mais, comme Jean de Parme, par sa théologie trinitaire, fort peu conforme, paraît-il, et quoi qu'il puisse dire, au quatrième concile de Latran.

Plus encore sans doute que ses vues sur la pauvreté, ce fut ce qui inquiéta ses supérieurs. Le fait est qu'il les embarrassa beaucoup. Depuis 1282, plusieurs chapitres généraux ou ministres généraux successifs, sans parler de l'Université de Paris, eurent à s'occuper de lui. Une série de mesures hésitantes et souvent contradictoires montrent que ses idées n'étaient pas toujours claires et conséquentes, et que ceux qui les examinaient n'étaient pas toujours d'accord ; elles s'expliquent aussi par sa souplesse de caractère ; on le trouvait toujours prêt aux soumissions accom-

1. En sens opposé, si l'on veut comprendre la position de la communauté, et comment on en arriva à sous-estimer tout à fait l'importance de l'usage pauvre par rapport à la renonciation à la propriété, cf. un texte postérieur, un passage du morceau franciscain inséré dans l'*Appellation* de Sachsenhausen (cf. plus loin). Ainsi, s'indigne l'auteur, « l'essentiel de la perfection de la vie évangélique serait dans l'usage de choses pauvres et viles, et non dans l'abdication de la propriété ! »

pagnées de réserves. En somme, jusqu'à sa mort, en 1298, il fut dans la situation d'un homme perpétuellement sommé de s'expliquer, et jamais condamné. Plus discuté encore après sa mort que de son vivant, son tombeau fut vénéré par les uns comme celui d'un saint, et finalement détruit par les autres ; ses écrits conservés et lus avec passion par ceux-là, dénoncés et enfin proscrits par ceux-ci.

A la prudence de Pierre Olive s'opposa l'exaltation, bien déraisonnable et entêtée, mais héroïque et touchante des Spirituels de la Marche d'Ancône. Ils revivent pour nous dans un livre émouvant : l'*Historia tribulationum* d'Ange de Clareno. On y retrouve l'âme même du groupe — c'est un peu celle des « petits troupeaux » de tous les temps. Convaincus de posséder la tradition authentique de l'Ordre, reçue intacte des derniers « compagnons » du fondateur, et très soucieux d'en démontrer la continuité, ils se considèrent comme les gardiens d'une espèce de révélation qui ne peut jamais périr — l'indéfectibilité de l'Eglise s'y oppose — mais qui doit être longtemps combattue, afin que les prophéties soient accomplies, et pour que le triomphe final, duquel on ne désespère jamais, apparaisse plus éclatant, en sorte que leur petit nombre, loin de les décourager, les exalte, et que les persécutions les confirment dans leur foi. Ramenant tout à eux, leur histoire, qu'ils dramatisent, leur paraît celle de l'Ordre tout entier et de l'Eglise même. S'il faut lire Ange de Clareno avec beaucoup de précaution, nul ne lui refusera, sinon la sincérité des assertions, du moins celle des sentiments.

Dès 1274, puis encore en 1280, il est question dans la Marche de Spirituels qui créent des difficultés aux supérieurs locaux, et qu'on prend le parti d'incarcérer. Parmi eux, Pierre de Macerata et Pierre de Clareno, plus connus sous les noms de Liberato et d'Ange, qu'ils adoptèrent plus tard. En 1289, un nouveau général, Raymond Godefroy, plus favorable à leurs vues, les fit délivrer, et leur permit de partir pour une mission en Arménie. Ils en revinrent peu avant un événement qui autorisait pour eux toutes les espérances : l'élection du pieux et naïf solitaire des Abruzzes qu'une extraordinaire péripétie avait porté au trône pontifical. Les groupes érémitiques auxquels avait appartenu Célestin V n'étaient pas franciscains, mais de règle bénédictine, d'ailleurs, par leur esprit, très proches du franciscanisme primitif ; — les meilleures conditions peut-être pour que le nouveau pape fût bienveillant aux Spirituels, et libre de les favoriser. Il

adopta en leur faveur et sur leur demande une solution nette et simple, désirée, annoncée, par des hommes comme Hugues de Digne et Jean de Parme. Il reconnut qu'il était également impossible, soit de réformer l'Ordre suivant leurs vues, soit de les faire vivre en paix dans l'Ordre, et les constitua en un groupe séparé, avec un chef distinct, qui fut Liberato de Macerata ; ils devaient observer la règle franciscaine, sans commentaires, mais sous le nom de *Pauvres Ermites* ou de *Célestins* [1]. Cette politique de sécession, poursuivie sous des formes diverses, avec quelques intermittences, va caractériser une partie au moins des Spirituels Marchigians : Ange, Liberato et leurs disciples. Une seule difficulté : les Pauvres Ermites se fussent-ils résignés longtemps à perdre le nom de Franciscains ? L'expérience ne fut pas faite. Dès le 13 décembre 1294, Célestin V abdiquait. Son successeur Boniface VIII révoqua sa concession avec beaucoup d'autres mesures. Nous avons vu qu'il savait apprécier et défendre les Mineurs, mais à sa manière, en tant qu'instrument du pouvoir pontifical ; par ailleurs, ce juriste autoritaire, ce politique violent et mégalomane, ce financier, cet exemple éclatant de népotisme, était l'homme le moins préparé à comprendre les Spirituels, le mieux fait pour les scandaliser. Eux et lui représentent justement dans leurs extrêmes les deux tendances qui ont toujours divisé l'Eglise médiévale. Son règne vit commencer la grande révolte des Spirituels. Liberato, Ange de Clareno et quelques-uns des leurs s'enfuirent en Grèce, pour échapper à la fois à l'Ordre et au pape ; ils y furent mal reçus. D'autres prirent une attitude bien plus audacieuse encore. L'abdication d'un pape étant un fait presque inouï, il était tentant de la présenter comme un acte irrégulier et nul de sa nature. Ils dénoncèrent l'intrusion, l'illégitimité de Boniface. On sait quel parti Philippe le Bel et ses légistes allaient bientôt tirer de cette thèse. Que par là un Nogaret ait eu quelque chose de commun avec un Jacopone de Todi, c'est un des paradoxes de l'histoire. L'intermédiaire probable, également très singulier, ce sont les cardinaux Colonna, révoltés contre Boniface depuis 1297, et qui trouvaient moyen d'unir, à un culte sincère peut-être pour la pauvreté franciscaine, un attachement passionné aux intérêts matériels de la plus violente et de la plus orgueilleuse des grandes familles romaines. Dans leur premier appel contre Boniface VIII, où l'argument de l'intru-

1. A ne pas confondre avec les Célestins, rameau de l'ordre bénédictin, dont le pape était sorti.

sion apparaît, figurent comme témoins trois Franciscains, dont Jacopone.

Il faut ajouter que tous les Spirituels ne s'associèrent pas à cette entreprise. Pierre Olive blâme la révolte contre Boniface, comme la sécession de Liberato et des siens. Ils sont des apostats, écrit-il à Conrad d'Offida. Ils prétendent vouloir fuir les erreurs de l'Ordre. « Mais est-ce que le saint frère Egide ou frère Léon ou frère Masseo et les autres compagnons de saint François ont jamais abandonné la société de l'Ordre pour de pareilles erreurs, si ce sont des erreurs ? Ils savent bien que non ! » Sur des questions de politique religieuse, comme la légitimité de Boniface, ou de politique, comme l'unité de l'Ordre, ou de principe, comme la valeur du *Testament* et les interprétations papales de la Règle, on voit donc les Spirituels languedociens s'opposer alors à une partie des Spirituels italiens. Ils se retrouvent d'accord dans l'attachement à l'usage pauvre, dans le culte pour la mémoire des compagnons de saint François, et dans la profession de joachimisme.

Par le rôle que les Spirituels ont joué dans le différend, et par d'autres circonstances encore, le « spiritualisme » est sorti des cercles purement franciscains ; l'influence s'en retrouve dans l'histoire générale, tant politique que religieuse. On est étonné de voir à quel point ce temps s'est passionné pour une question qui nous paraît si mal posée. Il faut songer qu'après tout les Spirituels exprimaient, en l'outrant, une des idées essentielles du christianisme. On aurait tort de croire que leur doctrine ait été seulement la consolation, la revanche mystique et parfois la protestation des humbles et des déshérités. Elle a été très en faveur dans les milieux les plus élevés. Elle a fourni à beaucoup de grands personnages, par ailleurs très engagés dans le « jeu de ce monde » que flétrissait Jacopone de Todi, un idéal qui enchantait leur imagination et parfois dirigeait leur conduite privée. Il y a toujours eu dans le Sacré Collège des hommes au moins indulgents aux Spirituels. Il a existé un spiritualisme aristocratique et princier, très répandu dans les cours méditerranéenes. Robert de Naples, un lettré, un sermonnaire, un controversiste à ses heures, a écrit sur la pauvreté un mémoire très prudent — il ne pouvait se permettre de se brouiller avec le Saint Siège, — mais en somme de tendances spiritualistes. Sa femme, la reine Sancha, prétend diriger l'Ordre, dans le sens spirituel, fait la leçon au pape Jean XXII et protège ouvertement contre l'Inquisition les Franciscains révoltés. Le spiritualisme n'est pas moins en faveur

à la cour du grand adversaire des Angevins de Naples, le roi Frédéric de Sicile, ou aux cours d'Aragon et de Majorque. Il avait ses propagandistes, parfois laïques, tel Arnaud de Villeneuve, cette curieuse figure de médecin théologien ; parfois de sang royal, tel ce Philippe de Majorque, frère de la reine de Naples, Sancha, et que seule peut-être sa haute naissance empêcha d'être traité en hérétique. En somme, on peut dire, au moins pour le Midi de l'Europe, que tout le monde, à ce moment, a dû plus ou moins prendre position dans la controverse, et qu'on ne connaît vraiment un homme de la première moitié du XIVe siècle que lorsqu'on sait dans quel camp il s'est rangé. C'est ainsi que la question se pose pour Dante. Et il faut répondre sans doute qu'il n'est pas à proprement parler un Spirituel — il a dit que la vérité n'était ni du côté de Matteo d'Acquasparta, ni du côté d'Ubertino da Casale, deux chefs des deux partis — ; qu'il diffère de beaucoup de Spirituels par son culte pour la science ; mais qu'il a aussi en commun avec eux bien des idées, bien des sentiments tendres et parfois haineux. Et quand il damne Célestin V, il obéit en un sens au même sentiment que les Spirituels qui le vénèrent. Les uns plaignent la victime de la violence et de l'intrigue ; l'autre maudit le lâche *che fece per viltate il gran rifiuto ;* tous sont d'accord pour déplorer une grande déception.

***

On sait qans quelle catastrophe sombra le règne de Boniface VIII, et comment, avec son second successeur, la papauté s'installa à Avignon. Les démarches de quelques-uns des avocats et des protecteurs de l'Ordre : le roi de Naples, Arnaud de Villeneuve, la ville de Narbonne, gardienne du tombeau de Pierre Olive, et fière de sa mémoire, achevèrent d'incliner Clément V à une décision que lui conseillaient déjà son désir plus ou moins avoué de prendre le contrepied de Boniface, son caractère conciliant, enclin à préférer la manière douce, son indifférence au fond de la question, et en même temps la nécessité où il était de s'en occuper : résidant à Avignon, dans le voisinage immédiat des grands centres de spiritualisme qu'étaient la Provence et le Languedoc, elle s'imposait à lui. Il se résolut — c'était le vœu le plus cher des Spirituels — à soumettre l'affaire à une commission qui se réunit à Malaucène à l'automne de 1309. Afin que les Spirituels qui viendraient déposer, et défendre leur parti, pussent le faire

en toute sécurité, une bulle les exempta, pour toute la durée des débats, de la juridiction de l'Ordre. Pour la première fois, les deux partis, entre lesquels le Saint-Siège n'était intervenu jusqu'alors que par décisions administratives, étaient appelés à plaider officiellement leur cause, par des représentants qualifiés, en des débats libres et contradictoires. Pour la communauté comparurent le général Gonsalve de Valboa, le procureur de l'Ordre Raymond de Fronsac, et son conseil juridique, Buonagrazia de Bergame, *defensor ordinis*. Pour les Spirituels, quelques religieux languedociens, et provençaux, dont Raymond Godefroy, l'ancien général, et surtout un Italien, Ubertino da Casale. Un peu plus tard Ange de Clareno vint aussi à Avignon, spontanément à ce qu'il semble. A la mort de Liberato, vers 1307, il lui avait succédé à la tête de leurs disciples. Ainsi apparaissaient désormais unis de fait, sinon de doctrine, les deux grands groupes spirituels. Le poids de la discussion fut surtout soutenu par Buonagrazia d'une part, et de l'autre par Ubertino da Casale, qui se trouve dès lors au tout premier plan du parti spirituel.

Il avait déjà une vie agitée derrière lui. Né en 1259, entré lui aussi très jeune dans l'Ordre, il a entrevu Jean de Parme ; il a surtout fréquenté Pierre Olive, quand celui-ci était lecteur à Florence ; il a été initié par eux au joachimisme et au spiritualisme ; il a peut-être connu Dante, qui en tous cas a connu ses écrits et s'en est inspiré ; il a subi d'autres influences, sinon spirituelles, à proprement parler, du moins austères : celles de sainte Marguerite de Cortone, du bienheureux Pierre Pettinari de Sienne, de la bienheureuse Angèle de Foligno ; entre temps, un séjour à Paris, où il avait éprouvé en lui-même et remarqué chez d'autres un grand relâchement, l'avait rempli d'une vive defiance pour l'Université et les études. Compromis par son spiritualisme ardent, dénoncé à Benoît XI, sauvé par l'intercession des Pérugins, on l'envoya, par pénitence et précaution, faire une espèce de longue retraite à l'Alverne. L'endroit était mal choisi pour calmer son imagination. Il y écrivit en 1305, dans des circonstances qu'il présente presque comme merveilleuses, son *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, qui est avec l'*Historia Tribulationum* et avec les écrits de Pierre Olive un des trois grands monuments de la littérature spirituelle : œuvre considérable, à la fois pédantesque et subtile, et pourtant enflammée de passion, d'un homme imprégné des écrits de Joachim de Flore et de la tradition joachimite et pseudo-joachimite, et très au courant de l'histoire de l'Ordre,

quitte à l'interpréter à sa manière. Bien d'autres sources, sans parler de Pierre Olive, sont reconnaissables dans ce livre, qui est donc médiocrement original par les idées, mais qui, malgré certaines particularités, donne assez bien l'idée d'ensemble des doctrines spirituelles. En dépit de beaux transports d'amour et de piété, nulle part on ne voit mieux combien par leur mysticisme austère et sombre les Spirituels avaient fini par différer de l'optimisme joyeux de celui dont ils se croyaient les seuls disciples fidèles. Sans cesse, d'autre part, ce qui voulait être un livre d'édification et de méditation dégénère en un pamphlet où sont abordées, dans l'esprit, avec la violence qu'on devine, beaucoup des questions politico-religieuses du temps, comme le relâchement de l'Ordre, la corruption de l'Eglise, de la papauté, de « la grande prostituée de Babylone », l'usurpation criminelle de Boniface VIII, la venue prochaine de l'Antéchrist, le rôle néfaste des Universités. Livre enfin dont le plus étonnant est qu'il ne paraît pas avoir étonné outre mesure, qu'il ne disqualifia pas Ubertino pour venir plaider la cause des Spirituels à Malaucène, devant l' « Antéchrist », et que ses adversaires ne le lui reprochèrent pas trop ; plus tard des manuscrits, puis des éditions, expurgées il est vrai, serviront pendant des siècles d'aliment spirituel à beaucoup d'âmes pieuses.

Tel est l'homme qui défendit les Spirituels avec une habileté, il faut le dire, et une modération à laquelle on ne se serait pas attendu.

Ce n'est pas que la discussion n'ait été vive ; de part et d'autre, l'exaspération était grande, mais au moins autant dans la communauté que chez les Spirituels, et on se dit tout ce qu'on avait sur le cœur. Outre quelques-uns des mémoires échangés, et qui sont conservés, nous pouvons nous faire une idée des débats par le programme détaillé — le programme seulement, — d'un vaste recueil de pièces que le procureur Raymond de Fronsac avait entrepris en 1318, pour l'opposer à tout retour offensif de la secte spirituelle alors condamnée. Chacun des deux partis, avec un sûr instinct, attaqua l'autre au point faible. La communauté abusa de quelques exagérations de langage et de quelques ressemblances de détail pour essayer de rattacher les Spirituels aux diverses sectes hérétiques qui pullulaient alors (et même à l'Islam !), et surtout, ce qui était de bonne guerre, elle fit grand état des erreurs théologiques de Pierre Olive. Ubertino défendit de son mieux la cause bien compromise de son maître ; mais surtout prit une vigoureuse offensive au sujet de l'usage pauvre et dressa une longue liste des

points, quelquefois bien insignifiants, sur lesquels il reprochait à ses adversaires de violer la règle et de manquer à la pauvreté et à l'humilité. Et il raille avec esprit et vigueur la « pauvreté » qui permet à un frère d'avoir des chapes de soie, des chevaux et de l'argenterie, pourvu qu'il dise que tout est au pape. A quoi l'on répondait que les Spirituels se révoltaient donc contre le Saint Siège, qui avait donné les privilèges dont usait la communauté.

L'examen dura plusieurs années. La conclusion fut tout à fait conforme au caractère de Clément V, très porté aux transactions et à agir par « voie de provision » plutôt que de jugement. Au concile de Vienne, on ne put moins faire que de condamner une proposition de Pierre Olive ; mais on évita de le nommer. Quant à la controverse sur la pauvreté, le pape, une fois de plus, expliqua les explications de Nicolas III, comme Nicolas III avait expliqué celles de Grégoire IX ; il promulgua la décrétale *Exivi de Paradiso*, document curieux, bien diversement jugé. A l'époque, Ange de Clareno l'a célébrée avec enthousiasme, sans que la communauté se sentît frappée ; aujourd'hui encore on en discute ; le P. René de Nantes affirme qu'elle « donnait pleinement raison au parti de la réforme » ; et le P. Holzapfel y voit tout le contraire. Très prudente, elle évitait de louer celui-ci, de condamner celui-là ; on la lirait, sans connaître l'histoire antérieure, qu'on ne se douterait guère de l'extraordinaire violence de la querelle qu'elle prétendait apaiser. Elle prêchait l'esprit de pauvreté avec une insistance particulière, et en cela avait de quoi plaire aux Spirituels ; mais sans irriter nécessairement la communauté, car on ne se froisse d'un sermon que si on le prend pour soi. Elle énumérait un certain nombre d'abus, ceux à peu près qu'avait dénoncés Ubertino, et les blâmait, mais en rappelant que la communauté les avait niés, ou les combattait elle-même ; libre à chacun de lire entre les lignes la pensée du pape. Mais voici l'essentiel. Ubertino, malgré quelques précautions oratoires, ne s'était pas fait faute de dire que les privilèges et « déclarations » pontificales, donnés à bonne intention, mais par ignorance de la règle, étaient la cause de tout le mal. Le pape les maintenait, bien entendu, notamment la bulle *Exiit ;* son but, disait-il, était seulement de préciser les décisions de ses prédécesseurs. — Ubertino s'était presque moqué de l'institution du procureur. Clément V n'y changeait rien. — Il avait en somme insinué que la propriété éminente du pape était une fiction légale puérile. On la conservait. — Il avait cri-

tiqué la passion des études. La bulle n'en parlait pas. — Quant à la grosse controverse : l'usage pauvre est-il ou non compris dans le vœu de pauvreté évangélique, Clément V déclarait présomptueux et téméraires ceux qui taxeraient d'hérésie l'une ou l'autre des deux thèses. Et adaptant à cette question un peu nouvelle dans les termes le principe de la solution donnée par Grégoire IX et Nicolas III à une difficulté analogue, il jugeait que les Mineurs étaient, de par leur profession, obligés à l'usage pauvre là où la règle le prescrivait formellement ; donc, par *a contrario*, ils ne l'étaient pas partout.

Très nombreux étaient donc les points où les Spirituels avaient le dessous.

Par ailleurs, Clément V les engagea à rentrer tranquillement dans l'Ordre où il promettait de leur assurer la paix. C'est-à-dire qu'il écartait la solution radicale proposée par Ubertino : pour les Franciscains, la règle de saint François, pure, simple et sans glose ; pour ceux qui se déclareraient incapables de l'observer, une règle plus large, officielle, proportionnée à leur faiblesse, « en sorte que leur vie et leur profession fussent d'accord », bref un autre Ordre, et le beau nom de Franciscains réservé à ceux qui le méritaient ; — et même la solution qui avait été celle de Célestin V : un autre Ordre... pour les Spirituels ; — et même, ce que paraissent avoir désiré les Spirituels au début de l'enquête, l'établissement officiel de couvents particuliers, où ils seraient entre eux, c'est-à-dire le régime qu'on devait adopter plus tard pour l'Observance. Et il prit justement la décision qu'Ubertino avait critiquée d'avance : un seul Ordre, et dans cet ordre la liberté pour chacun de vivre selon la Règle ou selon la bulle *Exiit !* « Parti faible, avait dit Ubertino, peu durable, illusoire », car la décrétale est ambiguë, et fatalement tourne au profit des abus. Il aurait pu ajouter que c'était une contradiction de reconnaître, dans le même corps, deux genres de vie différents, et une gageure de décréter sur le parchemin la réunion d'hommes qui venaient de s'adresser mutuellement les pires accusations et que leur conduite seule, quand ils auraient voulu et pu se taire, opposerait les uns aux autres, inévitablement, tout de suite et sur tous les points.

En somme Clément V, bienveillant pour la personne des Spirituels — c'était beaucoup déjà de les avoir écoutés — leur donnait tort au fond. Leur satisfaction affectée — et rétrospective, quand ils purent comparer Clément V à Jean XXII — n'alla pas jusqu'à la soumission. Ubertino osa

dire au pape que Dieu lui demanderait compte du sang des victimes de la communauté. Ni lui, ni Ange de Clareno ne se soucièrent de vérifier si en effet le martyre les attendait dans les maisons de l'Ordre. Ils s'arrangèrent pour éviter d'obéir. Ange resta à la cour pontificale, chez son ami le cardinal Jacques Colonna. Ubertino se mit à l'abri dans un monastère chartreux ou cistercien ; sans doute déjà protégé par le cardinal Napoléon Orsini, qui le soutiendra plus tard, en semblable occurrence, contre Jean XXII. Telle était, sous les yeux mêmes du pape, l'indépendance des princes de l'Eglise ; et l'impuissance réelle de l'absolutisme pontifical.

Que d'ailleurs Clément V ait eu l'intention de donner aux Spirituels autre chose que de l'eau bénite de cour, une vraie liberté de conscience et de conduite, il l'a prouvé en frappant rudement les membres de la communauté qui, — fâcheux symptôme, — protestaient contre ses intentions pacifiques et exerçaient des sévices contre leurs adversaires, en tête Buonagrazia de Bergame. Les Spirituels voulaient leurs couvents à eux. Ceux de Toscane en prirent de force. Ceux de Languedoc en obtinrent à Narbonne, Béziers et Carcassonne de la bienveillance de Clément V et du général Alexandre d'Alexandrie. Mais le pape ne pouvait être partout, et surtout il n'était pas immortel. Il mourut en 1314, à peu près en même temps que le général. Les plus exaltés de la communauté s'empressèrent de chercher leur revanche. Dans les couvents de Narbonne et de Béziers, les deux partis s'expulsèrent tour à tour. Tout cela se passait à la faveur d'une vacance prolongée des deux postes suprêmes de l'Ordre et de l'Eglise. Lorsqu'en 1316 furent élus successivement, d'abord le général Michel de Césène, puis le pape Jean XXII, le sort des Spirituels fut décidé.

Jean XXII était un autre homme que Clément V : un légiste, ami des solutions nettes ; un homme de gouvernement, mais de plus de volonté que de mesure, et de ceux qui veulent trancher et non arranger les affaires. Saisi de plaintes contre les Spirituels, il cita de nouveau à la curie les principaux d'entre eux, dont Ange de Clareno et Ubertino de Casale ; mais on n'était plus en 1309, et il s'agissait de se soumettre et non d'argumenter. Jean XXII fut indisposé davantage encore par l'incartade de soixante-deux frères languedociens, également cités, qui vinrent faire une manifestation tapageuse devant le palais pontifical ; et par l'intervention très compromettante du fameux frère Bernard Délicieux, *persona ingratissima* auprès

de l'administration royale, à cause de menées séparatistes, et auprès de l'Ordre Dominicain : il avait ameuté le Languedoc contre l'Inquisition. Il s'imposa ou on eut l'incroyable maladresse de le prendre comme porte-parole. Incarcéré, avec beaucoup de ses compagnons, il sera plus tard, après un procès en règle, où beaucoup d'accusations fondées ou absurdes seront agitées contre lui, condamné à l'*in-pace* perpétuel. Par ailleurs, au lieu de diviser l'Ordre, Jean XXII adopta la tactique d'en éloigner les individus les plus compromis. Ange de Clareno fut un instant poursuivi, puis relâché ; plus tard on lui ordonna de prendre l'habit des Célestins (c'est-à-dire de l'Ordre, rameau des Bénédictins, auquel avait appartenu Célestin V avant son pontificat). Ubertino fut « autorisé sur sa demande », en termes d'ailleurs bienveillants, car on le ménageait encore, à entrer chez les Bénédictins. Pas plus qu'Ange de Clareno, il ne paraît avoir obéi. Quant au gros de leurs sectateurs, la décrétale *Quorumdam exigit*, du 7 octobre 1317, aussi polémique que la bulle *Exivi de Paradiso* avait été conciliante, vint leur rappeler durement que la pauvreté devait passer après l'obéissance. Elle chargeait les supérieurs d'apprécier souverainement ce qui était ou n'était pas conforme à la pauvreté. Ainsi elle posait le principe fondamental qui ruinait la position des Spirituels et leur ôtait tout espoir d'être protégés contre leur Ordre. Elle fut complétée par la bulle *Sancta Romana atque universalis Ecclesia* du 30 décembre 1317, qui déniait toute existence légale aux « gens vulgairement appelés Fraticelles, ou frères de la pauvre vie, Bizzocchi, Béguins ou autrement », que l'on trouve en Italie, en Sicile, en Provence, dans le Languedoc ; et dont beaucoup prétendent observer à la lettre la règle de saint François, sans obéir aux autorités de l'Ordre, sous prétexte d'un privilège de Célestin V, d'ailleurs révoqué par Boniface VIII. Ces derniers traits prouvent de reste que ceux que visait la bulle étaient les Spirituels et notamment le groupe d'Ange de Clareno.

Presque aussitôt commencèrent les persécutions proprement dites. Dès le 7 mai 1318, quatre Franciscains étaient brûlés à Marseille. On venait d'autre part de détruire à Narbonne le tombeau de Pierre Olive.

***

De la lutte, la communauté était donc sortie victorieuse, mais non grandie, ni fortifiée. Et son triomphe même, désiré avec passion, exploité

sans merci, n'allait pas tarder à se retourner contre elle, par une péripétie surprenante pour ceux-là seulement qui n'auraient pas remarqué à quel point ces frères ennemis, communautaires et Spirituels, étaient au fond solidaires les uns des autres, en sorte que la meilleure manière d'achever la déroute des seconds était d'attaquer les premiers.

En 1321, l'inquisiteur dominicain Jean de Beaune, qui instrumentait contre les Spirituels languedociens, eut affaire à un « béguin » qui lui opposa le dogme de la pauvreté du Christ, et qui fut aussitôt soutenu par un docteur franciscain, Béranger Talon, lequel allégua la décrétale *Exiit*. Par appel, l'affaire vint devant le consistoire pontifical. Jean XXII se trouvait devant une grande décision à prendre. La difficulté risquait de se représenter sans cesse. Elle ne laissait pas d'être fort dangereuse. Vis-à-vis de ceux qui concluraient : « Le Christ a été pauvre ; donc nous avons le droit et le devoir de prêcher l'imitation de sa pauvreté » ; ou même : « Donc l'Eglise, qui possède richesse et pouvoir politique, est imparfaite et corrompue » ; se bornerait-on à combattre tant bien que mal les conséquences ? ou bien contesterait-on une bonne fois le principe même ? Trois controverses en somme étaient nées à propos de l'Ordre franciscain, et l'objet en avait été se précisant de plus en plus. La pauvreté est-elle la condition de la perfection ? Dans quelle mesure peut-on distinguer entre la propriété et l'usage ? Pour être pauvre, suffit-il de se dépouiller de la propriété, ou faut-il encore restreindre l'usage ? Sur le premier point, l'Ordre entier était d'accord. Sur le troisième, communauté et Spirituels se combattaient furieusement. Sur le second, les positions étaient moins nettes ; les Spirituels divisés entre eux ; quelques-uns séparés de la communauté par des tendances plutôt que par des principes absolus. Jean XXII avait tranché le troisième point contre les Spirituels. Ne devait-il pas à lui-même, à son amour des solutions nettes, à ses prétentions et à ses goûts de juriste, de trancher aussi les deux autres ?

Sans doute, ici, en même temps que les Spirituels on atteindrait aussi la communauté. Le mal serait-il bien grand ? Elle s'était fait beaucoup d'ennemis, et ailleurs encore que chez ses victimes. L'Eglise avait trop souffert de la querelle pour que les gens de gouvernement, et les esprits sages, ne fussent pas excédés et enclins à en vouloir aux deux partis.Des arguments des Spirituels une chose au moins était restée : leurs adversaires vantaient la pauvreté beaucoup plus qu'ils ne la pratiquaient. On avait dû

condamner l'indocilité, l'entêtement, l'exaltation des premiers ; était-ce une raison pour se solidariser jusqu'au bout avec les seconds, au lieu de leur dire : « Vous avez l'horreur des Spirituels ; alors soyez logiques ; séparez-vous d'eux jusqu'au bout. »

Sans doute encore, quelques efforts qu'ait faits plus tard Jean XXII pour le dissimuler à lui-même et aux autres, on remettait en question toutes les explications pontificales de la Règle, et notamment la décrétale *Exiit*. Et comme le fit remarquer tout de suite un défenseur franciscain de la pauvreté, on renouvelait certaines thèses de Guillaume de Saint-Amour. Enfin les Franciscains avaient tant de relations et la pauvreté tant de prestige, qu'on était sûr de scandaliser et de soulever beaucoup de monde, même en dehors de l'Ordre. Mais Jean XXII avait la spécialité de voir les difficultés trop tard.

Le fait est qu'il se décida à ouvrir une grande enquête, et demanda des mémoires à un certain nombre de cardinaux, de prélats et de théologiens ; même à Ubertino da Casale, qui répondit avec une modération étonnante [1]. A côté de ceux qui furent consultés, il y eut ceux qui offrirent spontanément leurs conseils, si, comme il est probable, ce fut à cette occasion que le roi Robert de Naples composa son traité sur la pauvreté. Pour assurer la liberté des opinions, le pape suspendit en tant que besoin était, par la bulle *Quia nonnunquam*, du 26 mars 1322, la clause finale de la bulle *Exiit*, qui interdisait de la gloser. La controverse, orale et écrite, fut en effet très approfondie, très libre, d'une subtilité qui ferait sourire parfois, ou hausser les épaules, si on ne savait quelles passions s'agitaient sous cette scolastique et quelles conséquences devait avoir la décision. Depuis Guillaume de Saint-Amour et saint Bonaventure, le champ de la discussion s'est beaucoup rétréci. Pas plus qu'autrefois on ne fait intervenir les considérations morales ou sociales. Même les arguments philosophiques sont souvent négligés. Enfin, soit prudence instinctive, soit habitude professionnelle de théologiens et de juristes, on n'a garde de dire tout haut ce que pense tout le monde, parmi les adversaires des Mineurs : le principe de la pauvreté

1. Modération qui était surtout dans les mots. Il distinguait dans le Christ et les Apôtres les prélats de l'Église, qui, comme tels, avaient administré les biens des fidèles ; et des individus s'appliquant à la perfection, qui comme tels avaient exercé, non la propriété de droit civil, impliquant la faculté de défendre ou revendiquer les biens, mais la possession de droit naturel ou de charité fraternelle : « *habuerunt* (on remarquera l'imprécision voulue du terme) *bona temporalia jure naturali.* » En somme, sous un autre nom, cette possession de droit naturel ressemble bien à l'usage de fait ; on en revenait toujours au même point.

absolue est dangereusement anarchique. Pour presque tous ceux qui y prennent part, le débat se ramène à deux points. D'une part, c'est le « dogme » ou l' « erreur » de la pauvreté du Christ et des Apôtres qui est amené à fournir l'argument décisif. Ou bien seront justifiées les thèses les plus chères des Mineurs : « conformité » parfaite de saint François avec le Christ, identité de la Règle et de l'Evangile, privilège unique de l'Ordre d'être plus près que tous les autres de la vie évangélique et parfaite (et à quel point on en était venu, un exemple le montrera ; par une étrange intervention, un docteur franciscain, au lieu de dire : « Le Christ a été pauvre ; donc imitons-le » ; déclara : « Saint François a été pauvre, donc le Christ l'a été ; le Christ ne peut lui être inférieur en perfection. ») Ou bien, si le Christ a possédé, saint François s'est trompé (ou ses disciples l'ont mal compris), et la mendicité franciscaine devient une prétention orgueilleuse et chimérique. Voilà pour les théologiens. L'autre point regarde les juristes ; et il est très frappant de voir quelle place tient le droit romain dans certaines argumentations : le pur usage de fait, auquel les Franciscains veulent absolument se réduire, est-il chose concevable ?

Inutile de dire quel était cependant l'émoi dans l'Ordre. Il s'exprima par deux actes, émanés du chapitre général tenu à Pérouse à la Pentecôte (30 mai) 1322, et d'ailleurs suggérés au général, Michel de Césène, par les cardinaux franciscains en résidence à la cour d'Avignon, Vital du Four et Bertrand de la Tour : une supplique à Jean XXII, pour le prier de ne rien innover, et une encyclique à la chrétienté (4 juin), pour affirmer la doctrine de la pauvreté du Christ et des Apôtres. L'Ordre se croyait assez fort, assez appuyé par l'opinion, pour imposer au pape sa décision en prenant les devants. Il ne réussit qu'à achever d'irriter Jean XXII, qui riposta le 8 décembre 1322 par la bulle *Ad conditorem*, très dure, très ironique et presque insultante ; la décrétale *Exiit*, affirmait le pape, faite à bonne intention, avait nui à l'Ordre, en lui inspirant, au lieu du détachement et de la charité, l'orgueil d'une fausse pauvreté. Il se moquait du *nudus usus*, du pur usage, laissé aux frères — c'est l'Eglise Romaine qui n'avait, disait-il, sur les biens de l'Ordre, qu'un *dominium nudum*, une propriété sans utilité ; — il se scandalisait de la notion d'un usage de fait, sans droit ; — se servir sans droit, n'est-ce pas se servir injustement ? — il raillait la distinction entre l'usage et la propriété, quand il s'agissait de choses fongibles ; — le Saint Siège avait-il donc entendu se réserver le

domaine éminent d'un morceau de pain ou de fromage ? Jean XXII déclarait en conséquence que l'Eglise Romaine entendait repousser pour l'avenir « une propriété si inutile et si dangereuse » sur les biens qui viendraient à échoir à l'Ordre. Et il supprimait l'institution du procureur apostolique chargé de gérer les intérêts des frères.

Juriste consommé, Jean XXII était beaucoup plus capable de subtilité chicanière que ne le feraient supposer les arguments ci-dessus rapportés. Et ses décrétales même sur la pauvreté en fourniraient au besoin la preuve. Mais dans l'essentiel, sa décision est une protestation de l'expérience et du gros bon sens contre une construction juridique très ingénieuse peut-être, mais qui reposait pour tous fondements sur une fiction légale et une direction d'intention, et qui avait perdu tout contact avec la réalité. Le défaut de cette mesure était d'arriver trop tard, à une heure où toutes les positions étaient prises, et où elle semblerait un démenti donné à une tradition établie, sacrifice d'un idéal longtemps professé, déclaration de guerre à un parti longtemps encouragé, et qui relèverait le défi.

Par la bouche de son procureur en cour de Rome, Buonagrazia de Bergame, l'Ordre en appela, le 14 janvier 1323, au pape mieux informé et à l'Eglise. Le résultat fut l'emprisonnement, pour l'auteur de l'appel, mais quelques atténuations de fond et de forme à la bulle *Ad conditorem ;* le pape consentit à rester chargé de la propriété des églises, cimetières et lieux d'habitation, ainsi que des vases sacrés, livres et vêtements pour l'usage du culte.

L'Ordre n'en était pas moins condamné à rester propriétaire des autres biens dont l'usage lui était indispensable ; du point de vue des principes, la quantité importait peu. Cette mesure en postulait une autre, d'ordre théologique ; car si la vie parfaite était la pauvreté, on ne pouvait tout de même empêcher les Franciscains de la mener. Le 12 novembre 1323, la décrétale *Cum inter nonnullos* déclarait erronée et hérétique, comme contraire aux faits rapportés dans l'Ecriture, l'affirmation obstinée de la pauvreté, *in speciali et in communi*, du Christ et des Apôtres.

Idéal religieux, conceptions juridiques, tout ce sur quoi les Franciscains avaient vécu leur manquait à la fois. Le coup était dur ; le supporteraient-ils docilement ? On put le croire quelque temps ; encore au chapitre de 1325 Michel de Césène recommandait le calme. Mais déjà l'Ordre était du dehors sollicité à la révolte. C'était le moment où commençait, entre Louis de Bavière et Jean XXII, le conflit qui devait être la quatrième et

dernière phase de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire. Fort des suffrages de la majorité des électeurs, et de la victoire remportée sur son compétiteur Frédéric d'Autriche, Louis avait-il le droit de prendre le titre de roi des Romains, et d'administrer l'Empire ? Ou bien aurait-il dû attendre la confirmation pontificale ? Frappé d'excommunication, et passant à la contre-attaque, il se laissa persuader — malgré lui, s'il faut en croire ses affirmations ultérieures — d'insérer dans son appellation de Sachsenhausen (22 mai 1314) un long morceau, d'origine franciscaine [1], qui accusait le pape d'hérésie à propos de sa doctrine sur la pauvreté du Christ. Détail curieux, le rédacteur emprunte impartialement à l'appellation de Buonagrazia de Bergame, et plus encore à la huitième question sur la pauvreté évangélique de Pierre Olive [2]. Ainsi les deux factions qui divisaient l'Ordre étaient appelées à fournir des arguments contre celui qui était devenu leur commun adversaire.

Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup qu'elles fussent réconciliées. Au contraire, soit qu'il ait voulu faire avec Jean XXII sa propre paix et celle de la communauté, en détournant contre les seuls Spirituels l'irritation inquiète de la cour d'Avignon, soit qu'il ait cédé à un simple mouvement de haine personnelle, Buonagrazia de Bergame, délivré dans l'intervalle de sa prison, choisit ce moment pour intenter à Ubertino da Casale, en 1325, une nouvelle accusation d'hérésie. Se sentant perdu, Ubertino s'enfuit. Il est probable qu'il alla se placer sous la protection de Louis de Bavière ; possible qu'il ait prit part à la rédaction du réquisitoire contre Jean XXII, qui fut lu à Rome, le 18 avril 1328, en présence de l'empereur, en vue de justifier la déposition du pape. Puis il disparaît de l'histoire.

Cependant, par un dernier paradoxe, les chefs de la communauté l'avaient rejoint. Michel de Césène et ses partisans paraissent avoir gardé une attitude prudente jusqu'à ce que le procès contre Ubertino et la condamnation posthume (1326) de la *Postille sur l'Apocalypse* de Pierre Olive les eussent

1. C'est à dessein que nous ne précisons pas davantage. Ce morceau a-t-il été écrit en vue de l'appellation, par quelque Franciscain qui a su s'imposer comme conseiller de la chancellerie de Louis de Bavière ? Ou bien comme le veut Hofer, *Zur Geschichte der Appellation Königs Ludwigs des Baiern* (dans *Historisches Jahrbuch*, XXXVIII, p. 486) a-t-il circulé d'abord comme pamphlet distinct avant d'être utilisé tel quel par le rédacteur de l'appellation ? La chose nous paraît moins claire qu'à Hofer. — C'est à dessein aussi que nous disons : origine franciscaine, et non : spirituelle. Rien ne nous paraît moins certain que le caractère spirituel du document. Comme il est dit ci-dessus, il puise à toutes les sources. Et il contient des passages qui sentent bien la communauté.

2. Cela précisément pourrait faire penser qu'il est un non-franciscain, au courant de la littérature franciscaine des deux partis.

vengés de leurs adversaires. Puis ils se gênèrent de moins en moins dans leur opposition. En 1327, Michel fut mandé à Avignon, pour s'expliquer sur la vieille affaire de l'encyclique de 1322. Décidé à se débarrasser de lui, Jean XXII lui interdit de se rendre à Bologne, au chapitre de 1328, lequel fut invité à choisir un autre général, mais refusa d'obéir et renomma Michel. Celui-ci, juste à ce moment, s'enfuyait d'Avignon, avec Buonagrazia, et avec un autre compagnon bien plus célèbre encore, le philosophe Guillaume d'Occam, le *docteur invincible*. Poursuivis par une sentence de déposition, contre Michel, et d'excommunication, contre tous les trois (6 juin), les fugitifs se rendirent à Pise, à la rencontre de Louis de Bavière qui revenait de Rome, où il avait reçu, très laïquement, la couronne impériale, fait, comme on l'a vu, déposer Jean XXII (18 avril), et présidé à l'élection d'un antipape (12 mai), lequel était naturellement un Franciscain, Pierre de Corbara (Nicolas V). De Pise, Michel de Césène lança à la chrétienté un appel contre « Jacques de Cahors, soi-disant pape » ; une nouvelle sentence de déposition, antidatée du 18 avril, fut élaborée contre Jean ; à la différence de la précédente, elle est motivée avant tout par « l'hérésie » du pape dans la question de la pauvreté ; la main des Franciscains révoltés y apparaît à chaque ligne. Ce serait presque un sujet nouveau que d'analyser les nombreux écrits par lesquels Michel de Césène et surtout Occam, de Bavière, où ils s'étaient retirés, prolongèrent la polémique contre l'« Eglise d'Avignon », associant leur querelle à celle de Louis de Bavière, et mêlant la question de la pauvreté à celle des rapports de l'Empire et du Saint Siège ; en attendant que Jean XXII leur fournît un nouveau thème par sa théorie imprudente sur la vision béatifique. Michel mourut en 1342 ; jusqu'au bout il s'était comporté en général de l'Ordre, dont il avait conservé le sceau. Buonagrazia le suivit dans la tombe en 1343 ; Occam en 1349, réconcilié avec l'Eglise. Le schisme de la communauté, des Michaélites, s'éteignait faute de combattants.

Pendant ce temps, Ange de Clareno, réfugié dans le royaume de Naples, y menait jusqu'à l'extrême vieillesse (il mourut en 1337), à la tête de son groupe de fidèles, une existence errante et à demi-proscrite, protégée cependant soit par le respect qu'il inspirait malgré tout, soit par la sympathie de la cour de Naples ; car il est difficile de croire que l'Inquisition n'eût pas pu mettre la main sur lui si elle l'avait absolument voulu. Dans tous les pays méditerranéens pullulaient les sectes très variées qu'on désigna

sous le nom vague de *fraticelles ;* la plupart se rattachent plus ou moins aux Franciscains dévoyés ; elles ont en commun une espèce d'anarchisme apocalyptique. L'albigéisme ayant à peu près disparu, ce sont elles qui au XIV^e^ siècle fournissent à l'Inquisition la plupart de ses justiciables.

La plus grande partie de la communauté était restée, non sans tiraillements, sous l'obéissance de Jean XXII. Honnêtement et sérieusement observées, les constitutions pontificales pouvaient certes fournir le cadre d'une vie austère et fervente. Mais la plupart des frères, découragés, avaient perdu leur idéal. Les éléments les plus zélés, sinon les plus pondérés, s'étaient détachés d'eux. L'Ordre fut d'ailleurs entraîné dans la décadence générale de la vie religieuse qui caractérise le XIV^e^ siècle. Après la propriété commune, la propriété privée s'y introduisit. Benoît XII entreprit de le réformer, mais de façon très malheureuse ; au lieu de le ramener à la pureté de son type, on lui imposa des constitutions de type bénédictin. Puissant encore par le nombre et l'influence, du point de vue religieux il végétait jusqu'à ce que l'esprit de franciscanisme primitif finît par s'y ranimer, de deux côtés différents. D'une part, depuis la seconde moitié du XIV^e^ siècle, on voit, au sein de l'Ordre même, surgir des tentatives de réformes, d'abord locales et partielles ; puis après une longue lutte qui remplit tout le XV^e^ siècle, et qui n'est pas sans rappeler, avec une issue différente, celle des Spirituels contre la communauté, le grand parti de l'Observance finit par conquérir sur les Conventuels — c'est ainsi qu'on appelait alors le gros de l'Ordre, — cette autonomie sans laquelle l'application de ses idées était impossible. D'autre part, en 1473, un groupe d'ermites de l'Ombrie et de la Marche d'Ancône s'adressait à Sixte IV. Le pape les appelle « les pauvres ermites de la société de feu frère Ange de Clareno ». Ce nom dit qui ils étaient et laisse soupçonner leur histoire à demi-mystérieuse. Ils demandaient et ils obtinrent de rentrer au bercail franciscain à titre de congrégation distincte.

* * *

Nous nous sommes laissés aller à rappeler brièvement les conséquences des vigoureuses mesures de Jean XXII, qui coïncident à peu près avec la fin du premier siècle de l'Ordre. Il nous faut y revenir, et conclure. Nous ne saurions mieux faire que d'emprunter notre jugement à un des hommes

qui ont le mieux étudié cette histoire et en ont parlé avec le plus de mesure. « De part et d'autre, a écrit le R. P. (depuis cardinal) Ehrle, il se rencontrait des ombres et de la lumière. D'un côté, la légalité des adoucissements, la grande aptitude à l'activité apostolique et sacerdotale, tout ce qu'il y avait de bon dans la fraction représentée par saint Bonaventure ; de l'autre, la fidélité à l'esprit de saint François, l'exemple salutaire d'un saint détachement du monde, le poids de plusieurs hommes distingués par la sainteté et le don des miracles. D'un côté, les abus de l'extrême laxisme, la déviation du type primitif de l'Ordre, les mesures souvent violentes et injustes contre le parti de la réforme ; de l'autre, les attaques injustes contre la légalité de l'observance mitigée, et contre l'autorité papale sur laquelle elle reposait ; la pureté de la foi compromise, les tendances exaltées d'un prophétisme suspect. » Au crédit des Spirituels, il faut inscrire « l'étonnante vitalité dont a fait preuve le haut idéal de la pauvreté au cours de la lutte de l'observance contre la règle mitigée ». Mais « c'est à la communauté que revient de beaucoup la part principale, dans ce que l'Ordre a fait de grand et de bon, même dans ce temps de guerre intestine ». Notre tâche, un peu ingrate, s'est trouvée être de raconter justement ce qui, dans l'histoire de l'Ordre, peut surprendre et scandaliser ; laissant à d'autres le soin de dire le meilleur : grands théologiens et grands penseurs, part glorieuse prise à l'enseignement universitaire, prédication et soin des âmes, renouvellement de la piété populaire et de l'art chrétien, mission intérieure et missions étrangères, tout ce que par quoi l'Ordre a servi l'Eglise infiniment plus qu'il ne l'a troublée.

Edouard JORDAN.

IV

LA PHILOSOPHIE FRANCISCAINE

De toutes les belles histoires qui fleurissent autour de saint François d'Assise, celle de la philosophie franciscaine n'est pas la moins belle, mais c'est peut-être la moins prompte à livrer son secret. François est pauvre, mais il a du moins connu la richesse ; l'or dont il ne veut plus a jadis rempli ses mains ; la science ou la philosophie, au contraire, sont pour lui de tels néants, qu'il n'a même pas eu la peine d'y renoncer. Le fils du riche marchand Pierre de Bernardone ne les a jamais possédées, et le petit pauvre de Dieu ne les a jamais désirées. En fait de science, le moindre démon en sait plus que n'en pourrait savoir un homme élevé par Dieu même au faîte de la sagesse humaine. Voilà ce que c'est que la science. Celui qui ne sait rien en sait assez, pourvu qu'il ait sondé l'abîme de sa propre misère et placé toute sa confiance dans la sainte croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

En mourant, François ne pouvait donc léguer aux siens aucune *Somme théologique* à étudier ; pas le moindre commentaire sur la Métaphysique d'Aristote qui leur livrât sa pensée dernière touchant l'unité ou la pluralité des formes, l'univocité ou l'analogie de l'être ; nul traité sur la Perspective ou la science expérimentale, mais seulement l'exemple de toute sa vie et deux trésors : la pénitence et la pauvreté. Aussi, lorsqu'il voulut plus tard résumer pour ses frères l'enseignement de leur commun maître, saint Bonaventure ne trouva-t-il finalement que cette formule : *être tout à l'imitation de Jésus-Christ en menant une vie parfaite ; adhérer à Dieu tout entier en savourant sans cesse la douceur de le contempler ; gagner à Dieu beaucoup d'âmes, pour*

les sauver. Et tels sont aussi les centres de perspective auxquels il faut toujours revenir lorsqu'on veut comprendre l'inspiration d'une philosophie vraiment franciscaine [2]. L'historien qui l'interroge assez patiemment finit toujours par retrouver, sous la masse des principes, des concepts et des méthodes qu'elle met en œuvre, un ascète qui suit le Christ, un apôtre qui lui conquiert des âmes ou un mystique qui l'aime.

« Peu après la mort de saint François, nous dit la *Légende des trois compagnons*, nombre de savants et de grands lettrés, tant séculiers que clercs prébendés, méprisant les attraits de la chair, renonçant complètement à l'impiété et aux désirs du siècle, entrèrent dans l'Ordre des Mineurs, pour se conformer en toutes choses à la pauvreté et aux labeurs du Christ, ainsi que de son serviteur saint François, autant que la grâce divine le leur accorderait. » Au nombre de ces savants, et au premier rang, se place Alexandre de Halès, dont l'influence sur l'évolution de la philosophie franciscaine devait être décisive.

Pour comprendre l'œuvre accomplie par ce Docteur, et du même coup ce qu'est cette philosophie franciscaine, il faut songer que des lettrés, même enflammés d'amour pour l'idéal de saint François, ne cessaient pas d'être eux-mêmes à partir du jour où ils revêtaient l'habit franciscain. Leur conversion à la vie religieuse qu'ils venaient d'embrasser créait simplement un état de fait nouveau, que le fondateur de l'Ordre n'avait pas prévu, et qui soulevait les problèmes les plus complexes. Ce qu'un Alexandre de Halès introduisait dans l'Ordre, en y entrant, c'était toute la science de son temps : Aristote, étudié principalement dans sa Logique ; les Commentateurs et interprètes arabes de sa Psychologie, de sa Physique et de sa Métaphysique, tels qu'Avicenne et Algazel ; les sciences de l'Optique et de l'Astronomie, avec ce qu'elles comportaient de calcul ; la Théologie enfin, telle que l'avaient élaborée déjà des siècles de spéculation et d'enseignement. Mais ce qu'en échange l'idéal franciscain exigeait de cette science, pour l'accueillir, c'était le renoncement total à soi-même ; entendons par là, non l'oubli de soi, mais le don de soi, l'oblation de tout elle-même à cet idéal religieux qui l'accueillait. Une philosophie francis-

1. Sur l'influence exercée par saint François, consulter : Ubald d'Alençon, *Les Idées de saint François sur la science*, Paris, 1910. Du même : *L'âme franciscaine*, 2e édit., Paris, 1913. Fanny Imle, *Franziskaner Ordensgeist und Franziskanische Ordenstheologie*, dans *Franziskanische Studien*, Münster, 1919, Heft 2. — Voir surtout les travaux indiqués plus loin concernant chacun des grands penseurs franciscains.

caine n'est donc pas une philosophie inventée par saint François, ni déduite de principes philosophiques posés par saint François, c'est la philosophie pure et simple, en tant qu'elle se réforme et se transforme du dedans pour attacher l'homme à Dieu par la contemplation du Christ, l'imiter par l'exercice des vertus et lui conquérir des âmes.

Par là s'explique aussi la nature définie du problème que pose à l'historien l'interprétation des doctrines franciscaines. On ne saurait expliquer de telles philosophies en les réduisant à n'être que des intuitions religieuses, car cette intuition serait à peu près la même chez toutes, si bien que l'on ne distinguerait plus alors en quoi elles diffèrent, ni même en quoi elles sont des philosophies. La première tâche qui s'impose est donc d'étudier patiemment les idées dont elles se composent, les principes sous lesquels ces idées s'ordonnent, l'architecture du système que leur ensemble constitue ; tâche souvent fort lourde, car il n'est pas une connaissance philosophique et scientifique alors accessible dont les Docteurs franciscains n'aient tiré parti, et certains d'entre eux furent des maîtres dans l'art d'agencer les idées. Mais on ne saurait expliquer non plus de telles philosophies en les réduisant à n'être que des philosophies. Toujours, au sein d'une doctrine authentiquement franciscaine, se cache l'idéal de saint François, principe secret de sa forme et de sa vie, comme le cœur au centre du corps qu'il anime. Et de là résulte enfin ce dernier principe d'interprétation : liées entre elles par leur commune participation à un même idéal, les doctrines franciscaines ne sont jamais pleinement intelligibles lorsqu'on les isole les unes des autres ; elles ne reçoivent leur sens plein et ne montrent leur vrai visage qu'une fois mises à leur place dans une même tradition.

Fondateur de cette tradition, Alexandre de Halès commence par attacher solidement les premiers anneaux de la chaîne franciscaine à ceux que lui tendent ses prédécesseurs. Dans le passé, ses yeux se portent d'abord vers saint Augustin, dont la doctrine, toute de grâce divine et de conversion, s'accorde merveilleusement aux exigences d'une âme franciscaine. Plus près de lui, saint Anselme a réduit en système métaphysique tout l'essentiel de l'augustinisme ; saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor l'ont ordonné et développé en de vastes synthèses, que leur couronnement mystique désigne d'avance au choix d'un Docteur franciscain. Parmi les philosophes proprement dits, enfin, Aristote s'offre à lui sous le vêtement dont l'a revêtu Avicenne, c'est-à-dire transfiguré par ce même platonisme

dont s'était jadis nourrie la pensée de saint Augustin et tout pénétré lui-même de christianisme par les philosophes syriens dont il s'est inspiré. La *Summa theologica* d'Alexandre de Halès est une synthèse totale de la pensée chrétienne, la première en date qui soit élaborée selon la méthode reprise plus tard par saint Thomas d'Aquin : position de la question, objections contre la solution qui en sera proposée, réponse à la question posée, solution des objections préalablement dirigées contre elle [1]. Cette entreprise colossale, interrompue en 1245 par la mort d'Alexandre, fut confiée en 1256 à Guillaume de Meliton, qui mourut lui-même sans avoir pu l'achever. Cependant, elle s'achevait d'elle-même, ou plutôt se reconstituait spontanément, entre les mains d'un autre disciple du maître, et aboutissait dans le même temps à l'une des synthèses les plus parfaites de l'esprit franciscain.

S'il est un cas où la continuité de la pensée franciscaine apparaisse avec évidence, c'est bien dans le lien qui rattache saint Bonaventure à son maître et père, Alexandre de Halès. Lui-même a plusieurs fois déclaré qu'il s'attachait volontairement à en suivre les traces, et que son ambition tendait beaucoup moins à découvrir des vérités nouvelles, qu'à promouvoir une tradition. Rien de plus juste, car les études approfondies qui se sont multipliées sur la doctrine de saint Bonaventure ont mis en pleine lumière le traditionalisme du grand docteur franciscain [2]. Il n'en est pas moins vrai que si les matériaux de la synthèse bonaventurienne proviennent en grande

1. Alexandre de Halès, *Summa theologica*, éditée par les PP. Franciscains du Collège de Saint-Bonaventure, Quaracchi, tome I, 1924. — Il ne sera guère possible de pousser à fond des travaux sur la doctrine d'Al. de Halès, aussi longtemps que cette édition monumentale ne sera pas achevée.

2. Saint Bonaventure, né en 1221, étudia à Paris, sous la direction d'Alexandre de Halès, de 1243 à 1245 ; docteur en théologie ; nommé ministre général de l'Ordre en 1257 ; évêque d'Albano et cardinal en 1273 ; mort à Lyon le 15 juillet 1274. — Ses œuvres sont éditées de la manière la plus remarquable dans : *Opera omnia*, 11 vol., Quaracchi, 1882-1902. On peut se procurer dans des éditions moins correctes, mais plus maniables : 1° *Tria opuscula* (Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam), Quaracchi, 3e édit., 1911. 2° *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, Quaracchi, 1900.

A la différence de ce qui s'est passé pour Alexandre de Halès, l'existence de cette édition a suscité de nombreux travaux sur la doctrine de saint Bonaventure ; ils se sont surtout multipliés au cours de ces dernières années. Voici ceux de ces travaux qui portent sur l'ensemble de l'œuvre, ou sur une partie très importante : 1° sur le caractère mystique et franciscain de la doctrine, voir L. de Carvalho e Castro, O. F. M., *Saint Bonaventure, le docteur franciscain*, Paris, G. Beauchesne, 1923 ; 2° sur l'ensemble de la personne, et de la doctrine : Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure* (Études de philos. médiévale, IV). Paris, J. Vrin, 1924 ; 3° sur la doctrine de la connaissance, ces deux ouvrages qui se complètent : B. Ant. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (Beiträge-Baeumker, XXIII, 3-4), 1923. B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* (Beiträge-Baeumker, XXV, 3-4), 1925 ; 4° sur la mystique : Ephrem Longpré, O. F. M., *La théologie mystique de saint Bonaventure*, Archiv. franciscan. historicum, 1921, t. XIV, p. 36-108.

Traduction française : Berthaumier, *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*, Paris, L. Vivès, 1854-1855, 6 vol. in-8°.

partie d'Alexandre de Halès, l'ordre et la structure interne de l'œuvre sont bien de saint Bonaventure lui-même. Une inspiration neuve s'en empare, transfigure chacun d'eux et lui assigne la place qui lui revient dans une philosophie qui se veut fidèle à l'esprit de saint François. Combinaison unique, dans l'histoire de la pensée franciscaine même, entre la spéculation scientifique du philosophe et la spéculation mystique du contemplatif, l'œuvre de saint Bonaventure est née sous une heureuse étoile : assez tôt pour avoir subi l'influence toute proche, et encore vivante, de saint François : assez tard pour avoir bénéficié des progrès rapides accomplis par la philosophie au début du XIII^e siècle.

La pensée bonaventurienne est concentrée dans l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, dont les sept chapitres condensent la matière de plusieurs volumes. Pas une phrase, pas un mot qui ne portent et n'aillent éveiller dans les profondeurs de la mémoire des séries indéfinies de pensées et de doctrines associées. On peut affirmer sans crainte que, jusqu'à ce jour, l'œuvre n'a jamais été complètement expliquée, et peut-être même est-elle de telle nature que son explication complète soit un idéal inaccessible, tant le développement de son contenu philosophique et théologique devrait aller à l'infini. Et cependant tout cet édifice repose par sa base sur le sommet franciscain de l'Alverne. C'est là, sur le lieu même où saint François avait reçu les Stigmates, en cherchant l'extase mystique dans une méditation du miracle franciscain par excellence, que saint Bonaventure a conçu le plan de l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*. Les six premiers chapitres de l'œuvre conduisent à la paix de l'extase, comme y conduisaient déjà les six ailes du Séraphin, et la passion du Séraphin crucifié, dont les plaies s'impriment au corps même de saint François, montre que la voie de l'extase passe par la méditation de Jésus-Christ. Jamais regards jetés sur l'univers ne l'ont vu baigné d'une lumière plus purement franciscaine. Regardons avec saint Bonaventure, les moindres objets vont se transfigurer à nos yeux.

Ici commence la spéculation du pauvre dans le désert. Privée de son bien et délaissée, l'âme cherche Dieu ; mais elle ne le trouvera que si Dieu se cherche d'abord en elle. Il faut donc prier et attendre la grâce. Que Dieu nous conduise dans sa voie, et nous entrerons dans sa vérité. Cette voie de Dieu n'est d'ailleurs pas étroite ni secrète, elle est large et s'ouvre sous nos yeux, qui la verraient à plein si l'aveuglement de la chair ne nous

empêchait de l'apercevoir. Il faut donc s'y engager avec prudence, en se guidant d'abord sur la nature du monde sensible, objet le plus aisément saisissable par notre pensée. Cette méthode s'accorde d'abord avec les exigences de la spéculation philosophique, puisque toute connaissance débute par les sens, sauf celle de l'âme et de Dieu qui nous sont actuellement dissimulées par le voile de la chair. Mais elle s'accorde aussi avec les exigences de la spéculation mystique, puisque la grâce, implorée de Dieu, va nous aider à retrouver d'abord, dans les choses sensibles, cette idée de Dieu que nous retrouverons ensuite directement en nous. Ainsi, la première contemplation cherchera les vestiges de Dieu reflétés dans le miroir de la nature ; elle s'élève à considérer la puissance de Dieu, sa sagesse et sa bonté, comme celles d'un être vivant et intelligent, purement spirituel, immuable et incorruptible. Bientôt, dépassant ce premier degré, elle ne cherche plus à voir Dieu dans le miroir des choses, mais à déceler sa présence même au sein de l'être des choses, dont il est l'origine, le modèle et la fin, de telle sorte que leur forme et leur structure internes demeureraient inintelligibles sans lui. Rien de plus évident, en particulier, pour qui considère l'homme, et spécialement les opérations humaines de la connaissance. L'acte par lequel les objets sensibles engendrent en nous leurs images, afin de se faire connaître de nous comme principes générateurs de ces images, nous suggère manifestement la génération du Verbe par le Père qui, en s'unissant à nous par la grâce, nous ramène vers soi comme vers le premier principe. Et ces deux premiers degrés ne sont que les plus humbles, comme les deux ailes qui couvrent les pieds du Séraphin.

Ils ont d'ailleurs suffi pour nous ramener du dehors au dedans et des choses extérieures à nous-mêmes ; c'est là, dans l'intérieur de notre âme, que se trouve posé le troisième degré. La nature sensible porte en effet les vestiges de Dieu sans avoir elle-même conscience de les porter ; l'âme humaine, au contraire, sait, sent et expérimente qu'elle est faite à l'image de Dieu, et c'est pourquoi l'on dit qu'au lieu d'en porter simplement le vestige, elle en représente l'image. Image, sans doute, bien effacée par le péché, mais à quoi la grâce divine rend son éclat si nous l'implorons par la prière, et par qui nous approchons de Dieu plus immédiatement que par le monde des corps.

Une fois recueillie en elle-même, la pensée rencontre en réalité, non pas

un, mais deux degrés à franchir. Elle se trouve d'abord comme à l'entrée du tabernacle, où Dieu fait briller sa lumière sur notre face. Ce premier des deux degrés intérieurs correspond exactement au premier des deux degrés extérieurs du vestige de Dieu dans les choses. La pensée y découvre en soi les innombrables analogies entre sa structure interne et la Trinité divine dont a parlé saint Augustin : amour, connaissance et mémoire témoignent en nous de notre origine divine. Pas une opération de la connaissance ou de la volonté qui, mettant en œuvre des principes universels et nécessaires, n'atteste la présence en nous d'une lumière divine motrice et régulatrice de la pensée. Mais un deuxième degré intérieur nous fait atteindre Dieu dans notre âme, au lieu de nous le faire atteindre simplement par elle. Pour le franchir, il faut considérer notre âme comme réformée du dedans et, après avoir médité sur les opérations de la nature, observer l'action par laquelle Dieu restaure gratuitement en nous son image, à l'aide des dons de la grâce. Or la grâce nous est méritée par le Christ. C'est par lui que la Foi, l'Espérance et la Charité viennent purifier, illuminer et réformer notre âme, ouvrant nos yeux à la présence divine, nous rendant les sens spirituels qui nous permettent de la percevoir, et nous préparant enfin à l'union qui doit s'accomplir. Ici, les deux ailes médianes du Séraphin s'ouvrent et s'étendent pour voler.

Après avoir contemplé Dieu en dehors de soi et en soi, l'âme peut encore le contempler au-dessus d'elle. Pour y parvenir, il lui suffit de suivre la lumière de la vérité éternelle dont le rayon se reflète sur nous et nous ramène à Dieu. Observons l'acte de pensée le plus simple qui se puisse concevoir, celui par lequel nous appréhendons un objet quelconque. Cet objet nous est immédiatement donné comme un être, quelle que soit d'ailleurs l'espèce particulière d'être dans laquelle il vienne se ranger. C'est dire que la notion d'être est nécessairement impliquée dans tout concept d'objet, et même qu'elle est naturellement antérieure à chacun de ces concepts, puisqu'une chose est pour nous une chose avant d'être telle ou telle chose. Or cette première de toutes les idées est de nature telle, qu'il suffit de réfléchir sur son contenu pour voir qu'elle implique l'existence de Dieu, dont elle est en nous l'empreinte.

Ce qui nous est en effet donné dans l'expérience, c'est toujours un certain être, existant en un moment déterminé du temps, qui a commencé et qui doit finir, dont l'essence est étroitement délimitée par sa propre

définition. L'être que nous sommes n'est pas lui-même d'une nature fort différente, si bien que rien, ni dans les objets que nous appréhendons, ni dans notre pensée qui les appréhende, ne nous fournit de quoi dépasser la sphère du fini, du variable et du contingent. Or il se trouve précisément que notre pensée la dépasse du premier coup, et sans nul effort, par l'acte qui lui fait concevoir l'idée de l'être. Penser l'être, en effet, et non plus tel ou tel être, c'est concevoir ce dont nous ne trouvons le modèle ni en nous, ni dans les objets. Lorsque la pensée se représente l'être, elle atteint immédiatement la notion de ce qui, comme par définition, ne peut pas ne pas exister : de ce qui est, par conséquent, la négation radicale du non-être, de la limitation, de la particularisation, du manque et de l'imperfection. A moins donc d'admettre que la pensée puisse tirer des choses, ou de soi, plus qu'ils ne contiennent, on doit reconnaître que ce pouvoir de penser l'être est en nous comme la marque laissée par Dieu sur son ouvrage. A cette marque, image de l'Etre absolu de qui proviennent tous les êtres, on peut reconnaître aisément la nature de l'ouvrier.

Mais si Dieu est essentiellement l'Etre, il est aussi le Bien, c'est-à-dire ce qui, non content de subsister, se répand hors de soi et se donne. Diffusion de Dieu hors de soi, par la production des créatures qui n'occupent qu'un point fini du temps et de l'espace ; diffusion infiniment plus abondante encore de Dieu à l'intérieur de soi-même, par laquelle, se communiquant en quelque sorte totalement à soi, le Bien infini s'exprime dans le Verbe et s'aime par le Saint-Esprit. En contemplant ce double abîme d'un Etre absolument simple et subsistant en soi, qui reste en même temps un Bien d'une fécondité inépuisable, la pensée se pénètre d'une admiration qui croît à mesure qu'elle plonge plus profondément au cœur du mystère. Et c'est en ce point que, incapable de s'élever aux sommets qu'elle contemple la pensée voit descendre vers elle le Médiateur.

Entre Dieu et l'homme, rien qu'un vaste abîme et qu'un effroi sans nom. Epouvante légitime que l'être fini ressent devant cet infini qui lui échappe, et hors duquel rien cependant n'est son Bien. L'agnosticisme est un refuge assuré pour qui la philosophie n'est qu'une curiosité bientôt résignée à ne pas se satisfaire ; mais pour un être qui joue sa destinée dans sa recherche, le véritable nom de l'agnosticisme n'est autre que désespoir. Saint Bonaventure a fortement marqué ce tremblement et cette présence sourde d'une affreuse menace, jusqu'au moment suprême

où l'âme échappe définitivement à la mort en se jetant entre les bras du Christ. L'Homme-Dieu, mystère suprême par quoi la pensée s'ouvre un chemin de ténèbres vers la pleine lumière, porte ouverte sur les pâturages de l'âme, vers l'abondance, le repos et la paix. Sans cette union réalisée par Dieu entre l'Etre et l'homme, nul pont n'eût jamais été lancé pardessus l'abîme infranchissable ; mais l'œuvre d'amour est là ; l'inconcevable passage nous est offert, et l'amour vigilant de Dieu nous garde encore au moment suprême de le franchir.

En ce repos, nulle vue sur Dieu pour une pensée que le poids du corps alourdit jusqu'en ses extases, mais quelque chose déjà de la joie que cette vue de Dieu doit un jour nous donner. Toute la philosophie du Docteur Séraphique est ramassée en ce point, parce qu'elle a tendu tout entière vers cet instant décisif. A l'origine, une connaissance sensible d'où la pensée prend son départ ; au-dessus, une connaissance naturelle, tout imprégnée et comme baignée déjà de lumière divine ; plus haut encore, une foi surnaturelle qui transfigure la connaissance intellectuelle et sensible jusqu'à faire apparaître Dieu derrière chaque objet connu et chaque acte de connaître ; au cœur de tout, enfin, un amour fervent, inlassable, qui entraîne vers Dieu l'âme et ses puissances, comme le poids de la pierre l'entraîne vers son centre, ou comme la légèreté de la flamme l'emporte vers les sommets. C'est cet amour, allumé par Dieu au plus profond de l'âme, qui tend vers lui et l'entraîne vers lui depuis le premier instant de sa recherche ; c'est donc lui aussi qui touche au but le premier et s'y fixe pour un temps en attendant qu'il le voie et le saisisse à jamais. Si, dans une telle doctrine, la charité passe la connaissance, c'est que le cœur expérimente Dieu dès ici-bas dans la joie, tandis que l'intelligence n'est pas encore dans la lumière ; et c'est aussi que, même dans la vue de l'au-delà, l'illumination parfaite de la connaissance ne nous sera pleinement dispensée, que pour nous permettre d'adhérer totalement à Dieu par l'amour.

Synthèse doctrinale née du miracle de l'Alverne, méthode aussi pour le transposer en termes de pensée discursive, dont l'influence devait être considérable et même, à certains égards, définitive, sur le développement de la pensée franciscaine. Au nom de saint Bonaventure se rattache en effet toute une école, dont les membres maintiennent ses principes et l'essentiel de ses thèses malgré la constitution et le succès grandissant du

thomisme [1]. Guillaume de la Mare, Jean Peckham, Gautier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, ne nous offrent assurément aucune synthèse philosophique et mystique comparable à celles du *Breviloquium* ou de l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*. Mais c'est d'abord que cette synthèse est faite, et que précisément elle leur suffit. Et c'est qu'ensuite leur préoccupation maîtresse, devant le développement continu de doctrines nouvelles, est d'assurer les principes philosophiques sur lesquels la synthèse de saint Bonaventure reposait. Oublier la raison profonde qui les poussait à discuter les thèses dialectiques de leurs adversaires, ou à justifier inlassablement leurs propres thèses, serait se condamner à méconnaître le ressort le plus actif de leur pensée.

Quelques thèses constituent en effet le capital doctrinal de ce que l'on désigne communément sous le nom d'école augustinienne, et dont se réclament expressément nos premiers docteurs franciscains [2]. En premier lieu, tous refusent d'envisager le problème philosophique pour lui-même, indépendamment de l'ensemble de la sagesse chrétienne à laquelle toute vraie philosophie s'intègre. Il va sans dire que chacun apporte en cela son tempérament personnel, les uns presque aussi méfiants de la raison que saint François, les autres presque aussi confiants en elle que saint Thomas d'Aquin ; les uns et les autres, toutefois, inclinent à envisager plutôt dans les doctrines philosophiques ce par quoi elles préparent la foi, ou ce en quoi la foi les confirme, que ce qui les rend légitimes en elles-mêmes et pour elles-mêmes.

Cette tendance générale explique leur préférence pour un certain nombre de doctrines, qui s'accordent mieux que d'autres avec une philosophie soucieuse avant tout de sauvegarder les droits de Dieu. Dans l'ordre de la connaissance, les tenants de l'école franciscaine hésitent à admettre que notre intellect suffise à produire les idées générales et les premiers principes. Toute vérité, stabilité, nécessité et immutabilité, soit dans le domaine de la pensée, soit dans celui de l'être, ne peuvent en effet être conférées immédiatement que par Dieu ; sans une illumination spéciale de sa part, notre intellect serait donc incapable d'atteindre la vérité. Du même coup, la pré-

1. Sur l'école de S. Bonaventure, consulter Fr. Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VII, 1883.

2. Cette caractéristique a été définie par le P. Mandonnet, *Siger de Brabant* (Les Philosophes Belges, t. VI), Louvain, 1911, p. 55-57. Questions de détail et problèmes d'interprétation mis à part, les lignes générales demeurent parfaitement exactes.

sence de l'action de Dieu en nous devient aisément reconnaissable, si bien que les preuves de son existence qui se fondent sur les caractères de la vérité deviennent, non seulement aussi solides que les preuves de Dieu par le monde extérieur, mais même plus immédiates et par conséquent plus évidentes.

Dans l'ordre de la nature l'école franciscaine incline vers les solutions qui n'assujettissent pas trop étroitement l'âme au corps qu'elle anime, et qui n'exagèrent pas l'efficace accordée aux causes secondes dans leurs opérations. Sur le premier point, tous accordent que l'homme est une substance une, composée d'un corps et d'une âme qui en est la forme ; mais beaucoup hésitent à définir l'âme simplement comme la forme du corps. Organiser, mouvoir et nourrir des membres humains est une des fonctions de l'âme à leurs yeux, mais ce n'est que la plus basse de toutes, car ils voient d'abord en elle une substance intelligente, capable de subsister par soi, plus semblable aux anges qu'aux êtres corporels, et qui veille sur son corps comme un gardien, plutôt qu'elle ne s'y intègre comme une forme. De là l'intérêt que ces penseurs ont toujours trouvé à la doctrine de la pluralité des formes, qui déchargeait l'âme humaine des plus basses besognes dont l'aristotélisme entendait la grever. Sur le second point, les penseurs franciscains refusent d'admettre que les actions naturelles des êtres puissent introduire dans la matière des formes qui ne s'y trouvaient pas déjà réellement préformées. Soutenir le contraire leur semble équivaloir à doter les causes secondes (c'est-à-dire : autres que la Cause première) d'une puissance créatrice qui ne peut appartenir qu'à Dieu. Ils donnent, avec saint Augustin, le nom de raisons séminales à ces germes vitaux introduits par Dieu dans la matière, et dont l'action des causes secondes ne fait que déterminer le développement.

Tout ce système de la connaissance de la nature et de l'homme est enveloppé sous une intuition générale, qui voit de préférence en Dieu une Bonté sans cesse jaillissante, source inépuisable d'amour qui nous demande avant tout notre amour. Pris en soi, Dieu est essentiellement l'Etre ; mais par rapport à nous il est essentiellement le Bien, c'est-à-dire ce qui est en soi le seul désirable, et ce hors de quoi notre volonté ne saurait se reposer. Etant ainsi la fin, non seulement de nous, mais de la nature entière, Dieu s'offre aux créatures comme ce qui doit être désiré, voulu, aimé, de telle sorte que la volonté, par quoi l'on aime, passe au premier

rang des facultés humaines dans l'ordre de l'importance et de la dignité. Certes, la volonté sans l'intelligence serait aveugle ; mais l'intelligence sans la volonté serait inerte ; à la fine pointe de l'âme, entraînant tout derrière soi, se trouve la flamme de l'amour que notre volonté tend vers Dieu. Le temps et les luttes doctrinales finiront par user toutes les autres thèses de l'augustinisme franciscain ; seule, comme s'il s'agissait là du cœur même de la pensée et de la vie franciscaines, se transmettra sans aucune interruption, d'un Docteur à l'autre Docteur, cette doctrine qui subordonne en nous la connaissance à l'amour et l'intelligence à la volonté.

Il serait aisé de montrer comment tel ou tel Docteur franciscain, dont nous avons cité le nom, reproduit les traits caractéristiques de son école. Il est moins aisé de les discerner lorsque le philosophe n'est plus une personnalité de second plan, mais un penseur original et vigoureux, capable d'ajouter de lui-même à la tradition qu'il a reçue. Ce sont néanmoins de tels penseurs, qui nous permettent de mieux découvrir la profondeur de l'action exercée par la personne de saint François sur le développement de la philosophie médiévale.

C'est pour avoir trop méconnu cette inspiration foncièrement franciscaine de son œuvre, que l'on a longtemps commis de graves contresens sur la doctrine de Roger Bacon [1]. Jadis alchimiste, magicien et nécromancien, plus tard rationaliste et physicien en révolte contre les lois de l'Eglise, Roger Bacon retrouve progressivement son vrai visage, à mesure que l'histoire chasse la légende et scrute de plus près les documents.

Lorsqu'on laisse de côté le détail de ses doctrines pour considérer l'ensemble de son œuvre et dégager l'inspiration qui l'anime, la philosophie de Roger Bacon apparaît essentiellement comme une tentative géniale pour organiser scientifiquement l'apostolat franciscain. Le Pauvre d'Assise, nous dit saint Bonaventure, voulait gagner des âmes à Dieu ; l'âme inquiète et ardente de Roger Bacon a déposé pour nous dans l'*Opus majus* et l'*Opus minus*, le plan d'une science totale qui serait en même temps totalement

1. Né en Angleterre vers 1210-1214 ; étudia à Oxford, puis à Paris ; enfermé dans un cloître sur l'ordre du ministre général de l'Ordre, Jérôme d'Ascoli, pour ses idées astrologiques, en 1278 ; mort après 1292. Ses questions sur la *Physique* et la *Métaphysique* sont encore inédites (Amiens, ms. 406) ; leur publication est actuellement en préparation. Pour ses œuvres éditées et sa doctrine, voir les travaux importants de R. Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon* (Études de Philosophie médiévale, II), Paris, J. Vrin, 1924. — *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* (même collection, III), Paris, J. Vrin, 1924. — *La synthèse doctrinale de Roger Bacon* (même collection, V), Paris, J. Vrin, 1924. Ces ouvrages ont fait entrer dans une voie nouvelle les études sur R. Bacon, en restituant à ses œuvres leur caractère authentiquement franciscain.

dévouée à la conquête des âmes. Roger Bacon est littéralement hanté par l'idéal d'une Chrétienté qui, sous l'autorité suprême du Pape, rassemblerait en une seule famille toutes les âmes humaines rachetées par le sacrifice du Christ. La source intarissable du tourment qui le ronge, c'est la disproportion flagrante entre ce que l'Eglise est et ce qu'elle devrait être ; disons plutôt ce qu'elle pourrait être, et ce qu'il lui suffirait de vouloir être pour qu'elle le devînt aussitôt, pourvu seulement qu'elle mît en œuvre les ressources inépuisables que la science tient à sa disposition. Ces ressources, Roger Bacon les voit inutilisées, méconnues, ou même méprisées pour des méthodes fausses et inefficaces que des maîtres ignorants préconisent et que des disciples aveugles applaudissent à grand fracas. De là son irritation, sa mauvaise humeur et les boutades injustes qu'on lui a souvent reprochées, tant contre le Franciscain Alexandre de Halès que contre le Dominicain Albert le Grand. Il y a, comme l'a dit Maurice du Port à propos d'Occam, une « rigueur franciscaine qui n'épargne personne » ; avant Occam, on en trouve un assez bon exemple en Roger Bacon, et rien n'interdit d'observer ce que cette rigueur peut avoir eu parfois d'excessif, pourvu que l'on ne méconnaisse pas l'idéal très noble dont elle s'inspirait.

Le but ultime que vise notre Docteur franciscain, c'est la prédication et la propagation universelle de l'Evangile, hors duquel il n'est point de salut pour l'humanité. Or cette prédication ne demande pas seulement des âmes d'apôtres et des cœurs animés des intentions les plus généreuses, elle veut encore des moyens d'action et de persuasion vraiment efficaces, mis à la disposition de ses prédicateurs. Ces moyens, les lettres et les sciences sont seules capables de les fournir. Les lettres d'abord, c'est-à-dire l'études des langues, et spécialement des langues savantes qui sont le grec, l'hébreu et l'arabe. Sans les deux premières, il est impossible de recourir aux textes originaux où le dépôt sacré de la révélation se trouve contenu ; sans la troisième, il est impossible d'avoir accès aux livres, qui contiennent le trésor des sciences humaines dont l'Eglise doit à son tour bénéficier.

Mais au-dessus de l'étude des lettres se dresse celle des sciences. Les mathématiques d'abord, dont Bacon déplore que l'étude soit négligée de son temps, à Paris surtout, au profit d'une dialectique souvent creuse. Elles seules pourtant, procédant *a priori* et par raisons nécessaires, nous font connaître des vérités soustraites au doute, et c'est ce qui fait que les

sciences n'atteignent jamais leur plein développement tant qu'elles ne font pas appel au secours des mathématiques pour s'ordonner selon leurs lois. La fin que se propose cette mathématisation progressive des sciences de la nature, dont rêve Roger Bacon, c'est l'élimination du probable et de l'obscur dont elles sont encombrées et qui, comme un poids mort, entrave leurs progrès. « C'est pourquoi, déclare-t-il en un langage qui fait irrésistiblement penser à Descartes, il est manifeste que la mathématique est absolument nécessaire aux autres sciences. Nous en avons donné les raisons générales, mais on pourrait montrer en particulier, en descendant à toutes les parties de la philosophie, comment on peut expliquer toutes choses en leur appliquant les mathématiques *(quomodo per applicationem mathematicae sciuntur omnia)*. Et cela reviendrait à montrer que les autres sciences ne doivent pas se contenter des arguments dialectiques ou sophistiques que l'on invoque communément *(scientias alias non debere sciri per argumenta dialectica et sophistica quae introducuntur communiter)*, mais se fonder sur des démonstrations mathématiques qui, s'introduisant dans les théories et les opérations des autres sciences, les règlent, permettent de les comprendre, de les manifester, de les enseigner et de les apprendre. » Montrer cette méthode à l'œuvre, ce n'eût été rien de moins, comme l'indique Bacon lui-même, que constituer des traités démonstratifs de toutes les sciences, et c'est pour y parvenir qu'il implorait de l'aide, du temps et de l'argent. On peut imaginer ce qu'une telle encyclopédie mathématique des sciences eût donné, en étudiant le traité d'optique où Roger Bacon décrit, à la suite des Arabes, les lois qui régissent la propagation de la lumière type de toute propagation des actions naturelles à travers leurs milieux.

Plus surprenant encore que cette exigence d'une mathématisation générale du savoir, est le fait qu'elle se complète par un éloge sans réserve de l'expérimentation dans les sciences. Les connaissances abstraites sont certaines, mais elles arrachent en quelque sorte l'assentiment de l'esprit sans lui faire voir à plein la vérité ; l'expérience, au contraire, ne se contente pas de démontrer, elle fait voir et, du même coup, elle satisfait pleinement la pensée du savant. Roger Bacon a donc imaginé la constitution d'une science spéciale, transcendante à toutes les autres, et qui serait la science même de faire des expériences. Telle qu'il la conçoit, ses prérogatives sont multiples. Elle critique d'abord les conclusions dernières de chacune des sciences particulières et en vérifie la valeur ; elle s'introduit

en outre à l'intérieur même de chacune de ces sciences et, installée sur leur propre terrain, y découvre des vérités expérimentales qu'elles-mêmes eussent été incapables de découvrir ; elle produit enfin, par une prérogative suprême, des effets surprenants et puissants, qui assurent à l'expérimentateur la domination sur les autres hommes.

Mais au bénéfice de qui Roger Bacon veut-il que nous nous assurions cette domination ? Pour qui ce déploiement de mathématiques, d'optique et de science expérimentale ? Uniquement pour Dieu et pour son Eglise. Ici encore, c'est à peine si le Franciscain parvient à se dissimuler derrière le savant. Roger Bacon jette ses regards sur la Chrétienté, il la voit faible, divisée contre elle-même, épuisée par le vain effort des Croisades, cernée de toutes parts et pressée aux frontières par la multitude des païens, musulmans et mongols, qui menacent de la submerger. Le salut n'est que dans une réorganisation complète de la Chrétienté au dedans, et une propagande efficace contre le paganisme au dehors. La réorganisation du dedans se fera par la subordination de la philosophie à la théologie ; la propagande au dehors deviendra définitivement efficace, du jour où elle consentira enfin à mettre en œuvre les ressources scientifiques dont elle dispose : démonstrations évidentes des vérités salutaires dans l'ordre de la connaissance, destruction des ennemis irréductibles de la foi par des engins efficaces, dont le premier et plus immédiat bénéfice sera d'assurer le triomphe de l'Eglise tout en épargnant le sang chrétien.

Tel est l'idéal, et nul autre, auquel nous devons la théorie de la méthode scientifique la plus complète que le moyen âge nous ait laissée. Aux yeux de Roger Bacon l'univers entier baigne dans une seule et même lumière, qui, après avoir illuminé les premiers hommes par la révélation, se laisse encore expérimenter en chacun de nous par la lumière de la science et la lumière de la grâce, avant de se répandre sur la multiplicité des objets et des actes, pour leur conférer leur signification vraie et leur pleine efficacité. Que nous sommes loin du Pauvre d'Assise, au milieu de ces figures géométriques et de ces calculs savants dont il n'eût pas compris la première ligne ! Mais que nous sommes proches de saint Bonaventure, avec cette universelle réduction des sciences à la théologie sous l'influence de l'illumination divine [1] !

1. C'est le titre même d'un opuscule de S. Bonaventure, qui peut être considéré comme la justification doctrinale de toute l'œuvre de Roger Bacon : *De reductione artium ad theologiam*, Quaracchi, ed. minor, dans *Tria opuscula*, p. 365-385.

Et que nous sommes proches enfin de saint François lui-même si, oubliant pour un temps la passion du savoir dont brûlait l'âme de Roger Bacon, nous nous souvenons seulement du goyer spirituel où elle s'alluma !

Plus immédiatement dépendant encore de saint Bonaventure, et plus totalement incompréhensible, s'il se peut, pour qui le sépare de sa famille spirituelle, est le bienheureux Raymond Lulle [1], que les romantiques se représentèrent comme un hermétiste penché sur ses cornues, en quête de la pierre philosophale, mais qu'une ancienne gravure nous représente ceint du cordon de l'Ordre, agenouillé devant un crucifix auréolé de lumière, et laissant échapper de ses lèvres le mot qui ouvre et ferme le sens de toute métaphysique franciscaine : *O bonitas !* Nombreux sont ceux qui ont écrit ou parlé de cet homme ; bien rares ceux qui, pour en déchiffrer le mystère, se sont adressés à ce Franciscain.

« Je voudrais examiner le livre de Lulle, si je l'avais, écrivait en 1619 un jeune philosophe du nom de Descartes, mais puisque vous l'avez, je vous prie de l'examiner si vous en avez le temps, et de m'écrire si vous trouvez dans cet Art quelque chose d'ingénieux. » Plus tard, un autre philosophe et mathématicien, Leibniz, écrira en parlant du même ouvrage : « Quand j'étais jeune, je prenais quelque plaisir à l'Art de Lulle ; mais je crus y entrevoir bien des défectuosités, dont j'ai dit quelque chose dans un petit essai d'écolier intitulé *de Arte combinatoria*. » Que la combinatoire de Lulle, conçue à la fin du XIII^e^ siècle, n'ait pas satisfait Descartes, l'inventeur de la géométrie analytique, ni Leibniz, l'inventeur du calcul infinitésimal, nul ne songe à s'en étonner. Ce qu'il importe de noter, au contraire, c'est l'intérêt persistant porté par de grands esprits à cet ouvrage qui, sous une forme gauche et imparfaite, lançait une grande idée dont la Logistique actuelle poursuit encore la réalisation.

Le Grand Art de Raymond Lulle, qui a fait couler des flots d'encre, et dont la pratique n'est pas des plus aisées, repose cependant sur des principes simples et faciles à concevoir. Il consiste d'abord à distribuer les idées

1. Raymond Lulle, né en 1232, à Palma de Majorque ; se convertit après une jeunesse orageuse ; entra dans l'Ordre franciscain et, après de nombreux voyages, s'embarqua le 14 août 1314 pour Bougie, où la tradition veut qu'il ait subi le martyre, lapidé par les musulmans en 1315. — Sur sa vie, lire l'attachante biographie de Marius André, *Le bienheureux Raymond Lulle*, 2^e^ édit., Paris, V. Lecoffre, 1900. Sur ses œuvres et l'ensemble de ses idées philosophiques, l'ouvrage qui donne la note la plus juste reste la thèse de J. H. Probst, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle*, Toulouse, 1912. La publication actuelle des œuvres catalanes permettra de reprendre l'étude de l'œuvre de Lulle, sur laquelle de nombreux travaux seraient nécessaires. — La gravure à laquelle nous faisons allusion plus loin est reproduite au frontispice de la thèse de J. H. Probst.

en six classes et à ranger sous chacune de ces classes neuf catégories, ce qui donne le tableau suivant :

Questions.	*Principes absolus.*	*Principes relatifs.*	*Sujets.*	*Vertus.*	*Vices.*
Est-ce que ?	Bonté	Différence	Dieu	Justice	Avarice
Quoi ?	Grandeur	Concordance	Ange	Prudence	Gourmandise
Pourquoi ?	Durée	Contrariété	Ciel	Force	Luxure
Comment ?	Puissance	Principe	Homme	Tempérance	Orgueil
De quoi ?	Connaissance	Moyen	Imaginative	Foi	Tiédeur
Combien ?	Volonté	Fin	Sensitive	Espérance	Envie
Quelle ?	Vertu	Plus grand	Vitale	Charité	Colère
Où ?	Vérité	Égalité	Élémentaire	Patience	Mensonge
Quand ?	Gloire	Plus petit	Instrumentale	Piété	Inconstance

Pour utiliser les termes de cette table, Lulle avait imaginé en outre un dispositif matériel, célèbre dans l'histoire sous le nom de « tourniquets lullistes » et sur lesquels, dit-on, certains s'escriment encore aujourd'hui. Ces tourniquets consistaient essentiellement en cercles concentriques, de plus en plus vastes, qui pouvaient tous tourner autour d'un même centre. Chacun de ces cercles, au nombre de six, portait inscrits les noms des neuf catégories de la série correspondante, ou des lettres conventionnelles destinées à les symboliser. Le dispositif ainsi réalisé permettait de faire tourner les cercles et d'amener successivement les différentes catégories sur une même ligne afin d'en varier les combinaisons. La fin que poursuit Raymond Lulle, en recourant à cet ingénieux procédé, n'est autre que de trouver à coup sûr toutes les propositions qu'il est humainement possible de former. C'est le problème même que posera plus tard Leibniz : « Etant donné un sujet, trouver tous les prédicats possibles ; étant donné un prédicat, trouver tous ses sujets possibles [1] ». Mais les raisons pour lesquelles Lulle pose ce problème présentent un caractère tout particulier.

Lorsqu'on examine la table lullienne des catégories, on est d'abord frappé par le nombre des concepts d'origine théologique qu'elle contient. Ce ne sont pas seulement les vertus et les vices qui contribuent à en imposer la remarque, mais encore la place de Dieu en tête de la colonne des Sujets, à qui l'on prévoit sans peine que la colonne des Principes absolus va s'appliquer comme autant d'attributs. Avant donc d'avoir dressé la table des catégories et construit les cercles qui les combinent de 531 441 manières

1. Sur la combinatoire de Lulle, consulter l'ouvrage de L. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901, p. 36 et suiv. ; p. 541-543. — J. H. Probst, *ouvr. cité*, p. 54, et ch. III, p. 55-68.

différentes, il faut d'abord les découvrir. Or, pour les découvrir, Raymond Lulle n'emploie pas d'autre méthode que celle de saint Bonaventure, elle-même inspirée des méditations et oraisons de saint François. Les concepts que font tourner les cercles sont d'abord autant d'idées divines et l'ascèse mystique est la seule voie qui permette de les déterminer. Pauvreté, renoncement à soi-même, prière et grâce, telles sont les conditions que requiert le *Livre de la contemplation*, vaste préambule du *Grand Art*, pour conduire le méditatif aux idées directrices qu'assemblera ensuite le logicien.

Mais le logicien lui-même ne les assemble pas sans fin, ni au hasard. Ce qu'il demande à son *Art* c'est un moyen sûr de former toutes les combinaisons de concepts qui permettront au missionnaire de démontrer irréfutablement la vraie foi. L'idée qui hanta Raymond Lulle toute sa vie, et le conduisit au martyre, fut celle de la conversion des musulmans et de la destruction des erreurs averroïstes. C'est pour y parvenir qu'il demande et obtient, en 1275, la création d'un collège de langues orientales, à Miramar, où des Franciscains apprendront l'arabe afin que leur évangélisation soit plus féconde. C'est en vue d'atteindre le même but qu'il sollicita et obtint, en 1309, l'autorisation d'enseigner son *Grand Art* à l'Université de Paris. Ses propositions chimériques au Concile de Vienne, en 1311, et notamment l'obligation d'enseigner son *Art* dans toutes les Universités, ne sont pas moins révélatrices des préoccupations qui le travaillaient.

Par tout un aspect de sa personnalité, en effet, Raymond Lulle est fort proche de Roger Bacon. L'un et l'autre sont des inventeurs méconnus, qui tiennent entre leurs mains le salut de la Chrétienté, et que le pouvoir religieux s'obstine à ne pas prendre au tragique. Chez l'un et l'autre, même part de noble chimère, même ardeur pour le service de Dieu, mêmes misères endurées pour ne pas s'être vus compris. A Roger Bacon qui envoie secrètement au Pape les projets du *Grand Œuvre* dont dépend le salut de l'Eglise, correspond exactement Raymond Lulle, qui demande à Célestin V de le laisser essayer sa méthode contre les musulmans. Tous deux furent grands. La science de Roger Bacon fut assurément plus étendue que celle de Raymond Lulle, mais l'idée à laquelle se réduit en fin de compte celle de cet autodidacte fut une intuition de génie. Pour le reste il n'exista jamais de plus fidèle imitateur de saint François que Raymond Lulle, ascète, poète, contemplatif, mystique débordant d'images dignes du Pauvre d'Assise, et cœur débordant d'un amour que Dieu seul pouvait rassasier. « On de-

manda à l'Ami : quelle est la figure peinte par ton Aimé sur ton étendard ? — Et l'Ami répondit : un homme mort. — On lui demanda encore : pourquoi cette étrange figure ? — Et il répondit : parce que mon Aimé mourut et fut crucifié par amour, et que ceux qui se vantent d'être ses amants doivent suivre son exemple [1]. » C'est l'étendard franciscain par excellence : *et bajulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi.*

Lorsqu'en 1309 l'Université de Paris autorisa Raymond Lulle à enseigner publiquement son Grand Art, il n'y avait pas un an qu'à Cologne, le 8 novembre 1303, le bienheureux Jean Duns Scot venait de mourir [2]. De sa vie, presque rien ne nous est connu avec certitude ; l'homme disparaît à peu près complètement derrière l'œuvre, et l'œuvre elle-même, champ de bataille de tant de discussions passionnées, commence à peine de nous révéler son vrai visage, grâce au patient labeur des érudits.

De prime abord, nulle philosophie n'est plus éloignée de ce que l'on se représente volontiers comme caractéristique de l'esprit franciscain. De cette poésie suave et de cet allégorisme charmant qui fleurissent les œuvres d'un saint Bonaventure ou d'un Raymond Lulle, rien ne reste. C'est à peine si l'onction franciscaine elle-même se laisse encore percevoir, à de longs intervalles, sous quelque formule abstraite et concentrée qui l'exprime plutôt qu'elle ne s'en imprègne. Partout la dureté scientifique et la concision des dialecticiens pour qui trois mots suffisent à rappeler une longue suite de développements, dont ils se dispensent. Avec cela une énergie tendue dans l'expression, et de brusques raccourcis de style, qui rendent plus abrupte encore une pensée elle-même volontiers elliptique, voilà de quoi justifier le titre d'obscur que lui décernèrent certains adversaires, et celui de subtil, que nul n'oserait sérieusement lui contester. Tout cela est vrai,

1. Raymond Lulle, *Livre de l'ami et de l'aimé*, traduit du catalan par A. de Barrau et Max Jacob, Éditions de la Sirène, Paris, 1919, p. 47. Voir n. 95, p. 45. — Le texte latin qui suit est de saint François, *Admonitiones*, dans les *Opuscula*, éd. Quaracchi, p. 9.

2. Les éditions de Duns Scot actuellement accessibles sont *Opera omnia*, 12 vol. in-8°, Lyon, 1639 : édition dite L. Wadding. Réimprimée à Paris, Vivès, 1891-1895. Beaucoup des textes que ces éditions contiennent sont apocryphes. Une édition critique de Duns Scot, œuvre d'ailleurs considérable, fait actuellement défaut. — Les deux premiers livres de l'*Opus Oxoniense* ont été réédités à Quaracchi, 1912-1914. L'opuscule important *De primo principio*, également réimprimé à Quaracchi, 1910 (avec le *De rerum principio*, apocryphe). — Des textes choisis et ordonnés sont réunis par le P. Déodat Marie de Basly, *Capitalia Opera B. J. Duns Scot*, t, I, 19e édit., t. II, 2e édit. Le Havre, sans date (ne tenir compte que des textes empruntés à *Op. Oxoniense*, *Reportata parisiensia*, *De primo principio*, *Quaestiones quodlibetales*, *Quaestiones in metaphysicam*).

Comme travail sur la philosophie de Duns Scot le point de départ le plus sûr est : P. Ephrem Longpré, O. F. M., *La philosophie de Duns Scot*, Paris, Société et librairie S. François d'Assise, 1924 (Extrait des *Études franciscaines*).

et rien de tout cela ne semble spécifiquement franciscain. Comment supposer pourtant une erreur séculaire de l'Ordre qui l'a choisi pour son Docteur ? Les Franciscains se seraient-ils aussi passionnément attachés à cette doctrine si, par certains de ses aspects les plus authentiques, elle n'avait exprimé leur esprit et satisfait leurs aspirations ?

Rien de plus surprenant que l'apparition du scotisme dans l'Ordre de saint François. A certains égards, elle surprend plus encore que celle du thomisme dans l'Ordre de saint Dominique. Ici, nulle synthèse augustinienne profondément élaborée à laquelle les Dominicains fussent déjà attachés ; là, une œuvre aussi solide que celle de saint Bonaventure, protégée déjà et maintenue contre nombre d'attaques extérieures par des philosophes tels que Jean Peckham et Mathieu d'Aquasparta. On doit observer toutefois qu'après la première génération bonaventurienne dont nous avons parlé, fleurit une deuxième génération qui, sans renier les principes posés par le maître, tiennent compte du progrès accompli dans le développement des idées, et annoncent dans une certaine mesure la synthèse de Duns Scot. Guillaume de Falgar, Pierre Jean Olivi, Richard de Middleton, Roger Marston, pour ne citer que quelques noms, mais surtout Petrus de Trabibus et Guillaume de Ware, semblent avoir préparé le mouvement qui trouve dans la synthèse scotiste son brusque et définitif achèvement.

Les raisons de cette évolution, qui conduit à la constitution d'une deuxième école franciscaine, sont encore mal connues, et peut-être y aurait-il imprudence à prétendre dès aujourd'hui les assigner. Ce que l'on peut assurer par contre avec certitude, c'est qu'il n'entra pas la moindre trace d'esprit novateur dans la réforme philosophique de Duns Scot. S'il inventa, ce fut pour conserver. Héritier de la tradition augustinienne en théologie et de la tradition d'Avicenne en philosophie, Duns Scot construit son édifice sur les mêmes fondements que saint Bonaventure, Alexandre de Halès et Guillaume d'Auvergne, mais il le construit autrement. Tout se passe comme si, en présence de la synthèse thomiste, Duns Scot avait éprouvé la nécessité de restaurer entièrement la philosophie franciscaine, en abandonnant tous les matériaux vieillis et faisant tous les sacrifices nécessaires, pourvu toutefois que l'idée directrice en demeurât sauve. D'où l'inévitable illusion de perspective dont ont souffert plusieurs historiens de la pensée scotiste et qui la leur fait apercevoir comme systémati-

quement dirigée contre celle de saint Thomas. Il n'en est rien en réalité. Duns Scot déduit toutes ses conclusions de principes antérieurs à ceux dont saint Thomas avait déduit les siennes ; partout il se comporte en homme d'Oxford, pour qui la grande tradition philosophique est celle de la métaphysique d'Avicenne, et toujours il va droit devant soi, ne suivant en cela que sa propre voie ; lorsque les thèses de saint Thomas lui semblent fausses, c'est parce qu'elles contredisent celles qui s'imposent à lui comme vraies : Duns Scot n'a jamais inventé une seule thèse pour le plaisir de penser contre saint Thomas d'Aquin.

Envisagée du point de vue de la philosophie pure, sa doctrine frappe d'abord par l'inspiration hautement métaphysique dont elle est animée. Pour lui, la métaphysique est essentiellement la science de l'être, et comme l'Etre est le nom même par lequel Dieu s'est nommé devant les hommes — *ego sum, qui sum* — la métaphysique est orientée tout entière vers la découverte de Dieu. Pour que les conclusions de cette science ne soient pas purement verbales, il faut que le sens selon lequel nous employons communément le mot être puisse s'appliquer légitimement à Dieu. S'il en était autrement, en effet, rien de ce que nous disons de l'être ne nous ferait atteindre quoi que ce soit de la nature divine et nous serions irrémédiablement condamnés à tout en ignorer. Bien que nous soutenions, par conséquent, que Dieu n'est pas en soi de la même manière que sont ses créatures, mais seulement d'une manière analogue et infiniment supérieure, il faudra nécessairement admettre que notre pensée saisit quelque chose de réel lorsque, se fondant sur l'idée d'être, elle attribue à Dieu l'acte d'exister.

Mais pour qu'une métaphysique de l'être soit possible, il ne suffit pas que le contenu de l'idée d'être puisse légitimement s'appliquer à Dieu et aux créatures, il faut encore que la possibilité d'atteindre des connaissances nécessaires et évidentes nous soit garantie. Sous ce rapport, Duns Scot recueille pleinement le bénéfice des conclusions établies par saint Thomas, et c'est en quoi l'école qu'il fonde va se séparer décidément de celle de saint Bonaventure. La doctrine de l'illumination telle que saint Augustin et les augustiniens la développent lui semble inacceptable. Ou bien en effet Dieu nous a donné un intellect capable de produire lui-même sa vérité, et alors point n'est besoin d'invoquer une illumination supplémentaire d'origine divine ; ou bien cette illumination nous est nécessaire, et alors

nous sommes inéluctablement condamnés au scepticisme, puisqu'aucune de nos connaissances purement naturelles ne sera certaine ni vraie. Pour la même raison, et suivant en cela l'exemple de plusieurs augustiniens antérieurs, Duns Scot abandonne la doctrine des raisons séminales. Il lui faut un univers où les causes secondes soient efficaces et les opérations de l'intellect assurées d'étreindre par elles-mêmes la réalité.

Ayant garanti de la sorte l'autonomie de l'intellect humain, Duns Scot se trouve conduit à abandonner une dernière position augustinienne et franciscaine, les idées innées de Dieu et de l'âme. Dès lors en effet que la pensée tire d'elle-même sa propre lumière, la présence de cette lumière en elle cesse d'être une preuve suffisante de l'existence de Dieu, et il lui faut en chercher les fondements dans la considération du monde sensible, ainsi que l'avait déjà requis saint Thomas. Mais c'est ici que Duns Scot s'arrête et se recueille pour assurer une pleine efficace à l'intellect ainsi transformé. Ce qu'il y a de plus personnel et de plus caractéristique dans sa doctrine de la connaissance peut se définir en quelques mots, mais les conséquences en sont de portée incalculable : dans la philosophie de Duns Scot toute connaissance requiert une origine sensible, mais les données sensibles ne sont pas tout le contenu de la connaissance ni ce qui en garantit la solidité.

L'une des applications les plus importantes de ce principe est celle qu'en fait Duns Scot aux preuves de l'existence de Dieu. Rien de plus décevant, pour des esprits accoutumés à s'appuyer sur le fondement sensible des preuves thomistes, que les arguments purement abstraits dont use Duns Scot. C'est que la vue des êtres ne lui sert qu'à concevoir l'idée d'être, sur laquelle seule il argumente ensuite ; la vue de corps qui se meuvent lui suggère l'idée de changement, et c'est de la nécessité même de ces idées qu'il déduit le contenu de ses preuves, nullement de l'existence contingente et accidentelle des êtres à l'occasion desquels il les a formées. Ainsi, ramenant à l'intérieur de la pensée cette lumière divine que saint Augustin et saint Bonaventure faisaient tomber sur elle de plus haut pour l'éclairer, Duns Scot réserve jalousement les droits d'un intellect, dont la spontanéité concourt avec l'action de l'objet pour déterminer ses concepts au contact des choses et, dans l'œuvre de vérité, donne toujours plus qu'il n'a reçu.

Par tout cet aspect de sa doctrine, Duns Scot apparaît comme un méta-

physicien qui voit en Dieu l'Etre infini, et qui organise toute sa théorie de la connaissance en vue de permettre à l'intelligence de prouver cet infini. Telle est notamment la raison pour laquelle des preuves purement physiques, telles que la preuve par le premier moteur, lui semblent insuffisantes, quoique vraies. Concluant à une cause première du mouvement, rien ne nous autorise à passer plus avant et à déclarer que cette cause première est infinie, donc aussi qu'elle est Dieu. Si notre intellect exerce au contraire son activité sur l'idée d'être comme sur son objet propre, le principe premier qu'elle atteindra sera le premier être, c'est-à-dire l'être sans limitation et infini, qui est Dieu. Mais, par un autre aspect, et en tant qu'avec saint Bonaventure il envisage les opérations de Dieu au dehors de lui-même, Duns Scot voit en Dieu l'Amour et la Charité infinis, principes de la fécondité qui produit toutes choses dans l'être et les ramène ensuite vers soi.

Dieu est donc essentiellement charité : *Deus charitas est.* Mais en reprenant cette parole de saint Jean pour en faire l'objet de ses méditations, Duns Scot y aperçoit une longue suite de conséquences théologiques et métaphysiques [1]. Etant à la fois amour suprême et bien suprême, Dieu s'aime soi-même nécessairement ; mais il veut aussi librement d'autres êtres qui l'aiment, c'est-à-dire, qui puissent participer selon leur mesure à l'amour infini qu'il se porte, et qui est béatitude. Cette volonté, que l'amour divin seul inspire, est la cause première de la création. Duns Scot va si loin en ce sens qu'il considère une création ainsi voulue comme inséparable, dans les décrets divins, de celui de l'Incarnation. Pour que l'univers extérieur des êtres destinés à l'aimer fût capable de le satisfaire, il fallait qu'un amour infini s'y développât, digne de répondre à l'acte d'amour qui l'aurait engendré. C'est pourquoi Dieu a prévu de toute éternité l'union du Verbe à la nature humaine, même au cas où l'homme ne serait pas tombé par le péché. Ce n'est pas la faute d'Adam, c'est l'amour divin, qui est le motif premier de l'incarnation.

Si Dieu s'est incarné par amour, c'est pour le même motif qu'il se révèle, et c'est encore pourquoi toute l'activité de l'âme humaine doit se subordonner aux exigences de l'amour, que traduisent les mouvements de la

1. Cet aspect de la pensée de Duns Scot a été remarquablement exposé par le P. Ephrem Longpré, *ouvr. cité*, ch. IV, § II, p. 140 et suivantes. — Sur le rapport de cette doctrine à celle du primat de la volonté chez Duns Scot, voir p. 147-148.

volonté. Dans cet univers né d'un acte de charité, le seul motif légitime de toute opération libre ne peut être que de rendre amour pour amour et charité pour charité. De là, dans la philosophie de Duns Scot, la doctrine célèbre du primat de la volonté. Non que l'exercice de l'intelligence y soit subordonné au vouloir dans l'accomplissement de l'acte même de connaître, mais en ce sens que la volonté, emportée vers Dieu par une inclination naturelle, ou un désir inné qui n'est en elle que l'appel de Dieu lui-même, entraîne l'intelligence d'acte en acte, jusqu'à ce qu'elle la conduise en face de l'objet infini qu'elle saisira dans la béatitude. Par là, Duns Scot reste inébranlablement attaché aux traditions les plus authentiques de la psychologie franciscaine, et sous le revêtement dialectique qui la voile à nos yeux, l'inspiration mystique de son œuvre se laisse enfin découvrir.

Après avoir donné à la philosophie scolastique les systèmes de saint Bonaventure, de Roger Bacon, de Raymond Lulle et de Duns Scot, sans compter ceux tous qui les préparent, les accompagnent ou les commentent, la pensée franciscaine pouvait à bon droit être considérée comme épuisée. Il n'en était rien cependant, et elle devait s'enrichir encore de l'œuvre de Guillaume d'Occam [1]. Beaucoup se demanderont peut-être si c'était là un véritable enrichissement. Nous n'ignorons pas que la coutume est aujourd'hui de se détourner lorsqu'on le nomme, mais de ceux qui s'en détournent, combien l'ont lu ? Combien même ont jamais vu la couverture des rarissimes incunables où ses œuvres sommeillent ? C'est sur lui que l'on a pris l'habitude de dériver tous les reproches dirigés contre Duns Scot, sans souci de vérifier s'ils sont mieux fondés dans un cas que dans l'autre ; et comme Luther lui a rendu le mauvais service d'en appeler à son autorité, peu s'en faut qu'on ne le rende en outre responsable de la Réforme. Il y a beaucoup d'ignorance et quelque peu de roman dans tout cela.

Réfléchissons d'abord sur ce fait que le caractère scandaleux de la doctrine d'Occam est une découverte toute moderne ; du XIV^e^ au XVII^e^ siècle, personne ne s'en est aperçu. Les censures qui l'atteignirent au début, comme plusieurs autres doctrines avant elle, n'empêchèrent ni même ne retardèrent

1. Né vers 1300, à Ockham, dans le comté de Surrey ; étudie à Oxford, y enseigne ; mandé en 1324 à la cour pontificale d'Avignon pour y répondre de ses erreurs, il s'enfuit avec son ministre général à la cour du roi Louis de Bavière (1328) ; sa mort se place le 10 avril 1349 ou 1350. — Sur sa vie, voir J. Hofer, *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham*, Archiv. francisc. histor., 1913, p. 209-233 ; p. 439-669. Nous ne connaissons aucune étude satisfaisante, ni même convenablement orientée, de la philosophie d'Occam.

son succès. La philosophie d'Occam se répandit rapidement dans l'Université de Paris d'abord, ensuite dans nombre d'autres Universités européennes, où des maîtres jugeaient aussi légitime de se réclamer de la doctrine d'Occam que de celle de Duns Scot, de saint Thomas ou d'Albert le Grand. Plusieurs de ces Universités avaient même systématiquement organisé la concurrence et fondé des chaires où l'on enseignait philosophie et théologie, d'une part selon la *via antiqua beati Thomae*, d'autre part selon la *via moderna* d'Occam et de ses partisans [1]. De très grands noms, et d'universellement respectés, adhèrent plus ou moins complètement aux principes posés par le restaurateur du nominalisme : le cardinal Pierre d'Ailly et le chancelier, Jean Gerson, pour n'en pas citer d'autres, se réclament ouvertement d'une doctrine qui s'accorde avec le secret mysticisme de leur pensée. Ce n'est pas sans cesse que de telles tendances viennent chercher satisfaction dans la doctrine d'un Franciscain.

Deux faits, principalement, ont contribué à déformer l'image vraie d'Occam dans les esprits, et comme il arrive souvent en histoire, ce sont deux faits mal interprétés. Le premier est l'action politique d'Occam, partisan de l'empereur Louis de Bavière contre le pape Jean XXII. Chercher et interpréter les raisons de son attitude nous entraînerait hors du cadre de cet exposé. Disons simplement qu'une telle enquête conduirait peut-être à des résultats bien inattendus. Le zèle intransigeant de ce Franciscain qui ne veut pour le Pape rien de ce que la perfection spirituelle interdit au chrétien de posséder, est un motif plus fort et plus sérieux que l'humeur brouillonne et le besoin d'agiter dont on l'accuse. Quant au second, il se réduit principalement à l'expression de *via moderna*, pour désigner le mouvement issu d'Occam, et à un contre-sens usuel sur le titre qu'on lui donne de *Venerabilis Inceptor*.

Il est fréquent, en effet, de voir traduire ce titre doctrinal comme s'il signifiait : le vénérable initiateur du nominalisme. C'était en réalité un simple titre universitaire, que l'on appliquait à ceux des bacheliers formés qu'une raison quelconque empêchait d'accéder au titre de Maître. Occam n'est qu'un *inceptor* entre nombre d'autres *inceptores*, rien de plus. Quant à

1. L'histoire positive de l'occamisme est à peine ébauchée. D'importants matériaux sont néanmoins réunis dans Franz Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V* (Franziskanische Studien, Beiheft 9), Münster i. W., 1925. — Gerhard Ritter, *Studien zur Spätscholastik* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, 1921, 4 ; 1922, 7), t. I et II, Heidelberg, 1921 et 1922.

l'épithète de *via moderna* que l'on donne à son enseignement, elle ne prouve aucunement que sa doctrine était moderne, mais que le succès de doctrines, en réalité plus modernes que la sienne, faisait apparaître comme novatrices des thèses anciennes que l'on avait oubliées. Sur nombre de points de première importance, ce moderne est plus réactionnaire encore que ne l'avait été Duns Scot. Sa théorie de la connaissance ressemble de près à celles de Durand de Saint-Pourçain et de Pierre d'Auriole, à tel point qu'il se défend d'avoir connu les œuvres de ce dernier. Et il n'avait en effet nul besoin de les connaître pour s'accorder avec elles, car des doctrines comme la négation des espèces intelligibles et de l'intellect agent plongent leurs racines jusque dans les écrits d'un Guillaume d'Auvergne, par exemple ; sa doctrine du concept rejoint l'enseignement d'Abélard, dont la tradition s'était perpétuée au XIII^e siècle dans l'enseignement de Pierre d'Espagne ; sa doctrine de la pluralité des formes dans le composé humain se rattache à Pierre Jean Olivi et, par lui, aux tendances authentiques de la plus ancienne école franciscaine. Là où Guillaume d'Occam apparaît comme un novateur, on pourrait aussi bien lui reprocher d'être un attardé.

C'est par deux éléments de sa pensée qu'il a surtout exercé son influence. Pénétré de l'idéal scientifique d'Oxford, d'une part, et de l'idéal religieux de son Ordre, d'autre part, Occam a voulu les professer l'un et l'autre avec une intransigeante rigueur, qui ne rendait pas plus facile la tâche de les concilier. C'est pourquoi son action personnelle, autant du moins que l'on en peut actuellement juger, semble avoir été double. Sur le terrain des sciences, ce théologien maintient l'idéal de connaissance mathématique, expérimentale et intuitive que nous avons vu préconisé par Roger Bacon. Aussi est-ce parmi les occamistes de Paris que s'ébauchent les premiers travaux préparatoires à la renaissance des sciences ; lentement mais avec une remarquable continuité, les principes de la statique des corps se définissent, la notion de mouvement se précise, s'épure et tend de plus en plus à se soumettre au calcul [1]. Jean Buridan, Albert de Saxe, Nicole Oresme, bénéficient de la liberté requise par Occam en ces matières, lorsqu'il déclarait : « Les doctrines de physique, qui ne concernent pas la théologie, ne doivent être solennellement condamnées ou interdites par personne ;

1. Voir surtout les travaux de P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, 3 vol., Paris, 1906, 1909, 1913 ; spécialement le tome III : *Les précurseurs parisiens de Galilée*. — Voir également, du même auteur, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. III-V.

en ces matières, chacun doit être libre de dire librement ce qui lui plaît. »

Mais inversement, le sentiment aigu de ce que doit être une démonstration expérimentale et scientifique, attirait l'attention d'Occam sur le caractère parfois trop dialectique des preuves habituellement reçues en métaphysique. De là ce que l'on a nommé son scepticisme, et que l'on peut en effet désigner ainsi, pourvu que l'on donne à ce scepticisme son véritable sens. Lorsqu'il déclare que certaines preuves de l'immatérialité de l'âme et de son origine ne sont pas démonstratives, ce n'est pas nécessairement qu'il n'aperçoive pas aussi bien que d'autres ce que ces preuves ont de solide, c'est peut-être simplement qu'il est plus exigeant que ses adversaires en matière de démonstration. De celui qui admet aisément, parce qu'il est plus accommodant en fait de preuves, ou de celui qui n'admet que difficilement parce qu'il ne se rend qu'à la plus stricte évidence, quel est le vrai sceptique ? Nous laissons aux sages le soin d'en décider. De toute façon, le scepticisme d'Occam signifie simplement que la métaphysique ne dispose pas toujours des méthodes de preuve qui sont celles de la science, et s'il tient à le faire observer, c'est qu'il a le souci très vif de ne pas compromettre les vérités de foi avec des doctrines moins solides qu'elles ne s'imaginent l'être. Ici encore, la préoccupation si franciscaine d'assurer à la foi son autonomie et sa pleine indépendance, le germe de méfiance à l'égard de la raison naturelle pure, que l'on retrouve chez plusieurs de ces Docteurs, fait sentir sa présence et exerce son action. C'est par cet aspect de sa pensée que Guillaume d'Occam séduisit les grandes âmes d'un Pierre d'Ailly et d'un Gerson ; las de tant de vaines disputes et des déchirements incessants entre écoles opposées, ces hommes suivirent le courant qui devait aboutir à fonder la science positive d'une part et la théologie positive d'autre part. Quelles que soient par ailleurs les lacunes et les insuffisances de l'œuvre d'Occam, on ne saurait méconnaître sans injustice qu'elle contenait des germes féconds.

Avec ces penseurs, la tradition franciscaine a fait le tour à peu près complet des grandes positions métaphysiques. Du XIV^e^ au XVII^e^ siècle, elle approfondit, commente, avec subtilité parfois, mais non sans force et sans pénétration, les doctrines qu'elle-même a engendrées et, progressivement, elle exerce son choix [1].

1. L'histoire de l'école franciscaine n'est pas écrite ; il est donc tout à fait impossible de savoir actuellement ce que représentent la plupart des noms que portèrent ses membres. Les épithètes commodes de

C'est sur la métaphysique et la théologie de Duns Scot, nul ne l'ignore, que ce choix s'est définitivement fixé. Guillaume d'Occam, suivi pendant longtemps par de nombreux disciples, s'est vu progressivement délaissé pour l'insuffisante confiance dont il témoigne dans la solidité des fondements rationnels de la foi. Entre Duns Scot et saint Bonaventure, l'hésitation fut plus longue, et peut-être même pourrait-on dire que, chez certains esprits, elle dure encore ; mais elle dure en un sens qu'il importe de préciser. Ce que veut avant tout celui dont la pensée hésite entre ces deux Docteurs, c'est ne choisir l'un que pour mieux garder ce que l'autre avait à cœur de sauver. Par delà les différences et les oppositions même de doctrines, l'histoire de la pensée franciscaine laisse en effet de plus en plus clairement découvrir la continuité de ses principes et l'unité de son inspiration. Tendue vers l'œuvre du salut, insistant volontiers sur la primauté de l'ordre pratique de la volonté et de l'amour, elle vise constamment à une synthèse totale du savoir et de la vie, qui développe sur le plan de la pensée l'exemple laissé au monde par le petit pauvre de Dieu saint François. Au fond de chacun d'eux, si grands soient-ils, vit le culte ardent de cet humble imitateur du Christ, et le regret de cette grâce parfaite qui permit à François de vivre la solution de leurs problèmes sans avoir eu seulement la peine de les poser. S'ils s'étaient trouvés réunis en concile, et que François fût apparu au milieu d'eux, tous eussent aussitôt fermé leurs livres, pour l'entendre expliquer les mystères des Ecritures, prêcher les vertus et les vices, les châtiments et les récompenses, et l'amour que doivent les enfants à leur Père Céleste. Il faut toujours aller à ce qui les unit, pour les comprendre ; c'est par le plus profond et le meilleur d'eux-mêmes qu'ils tiennent à la grande famille franciscaine et, par elle, indéfectiblement, à l'Eglise du Christ.

ETIENNE GILSON.

scotistes ou d'occamistes qu'on leur attribue, pour le classer plus rapidement, ne correspondent souvent à aucune connaissance directe de leurs œuvres. Cette partie de l'histoire des doctrines, plus encore que l'histoire du XIV^e^ siècle, reste *terra incognita*. On doit citer néanmoins le courageux et fécond effort de A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* (1494-1517), Paris, Champion, 1916. Pour le XVII^e^ siècle, voir Dom. de Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'École scotiste*, articles des Études franciscaines, 1910-1911. De très nombreux matériaux sont indiqués par le P. Ephr. Longpré, *ouvrage cité*, p. 9, note 8 et dans les notes merveilleusement riches de tout son livre.

V

LA MYSTIQUE DE SAINT FRANÇOIS

Les grands mystiques ont d'ordinaire une mission à remplir dans l'Eglise une mission réformatrice qui correspond aux besoins de leur temps. Le moyen âge a connu plusieurs mystiques de ce genre.

Cette période de l'histoire de l'Eglise est remarquable par la vivacité de sa foi et l'intensité de sa vie religieuse.

Elle a connu cependant bien des misères. Des hérésies se répandaient subrepticement. Les mœurs du clergé laissaient à désirer. Les pasteurs de l'Eglise n'avaient pas toujours le désintéressement exigé par la sainteté de leur état et l'exercice de leurs délicates fonctions. Le relâchement s'était introduit dans les monastères. Vers la fin du moyen âge, le Grand Schisme d'Occident troubla profondément les consciences. La hiérarchie ecclésiastique, atteinte elle-même par tous ces maux, ne semblait pas capable d'opérer en elle et autour d'elle les réformes nécessaires. Dieu suscita pour l'aider une sorte de mysticisme prophétique extra-hiérarchique, à l'image du prophétisme antique, si l'on peut dire.

L'illustre abbé de Clairvaux, saint Bernard, s'éleva avec véhémence contre la cupidité et les autres désordres du clergé de son époque. Il continuait ainsi la réforme de la discipline ecclésiastique commencée par le grand pape saint Grégoire VII.

En même temps que lui, l'abbesse du monastère de Rupertsberg, près de Bingen, sainte Hildegarde, la *Sibylle du Rhin*, reprochait sur un ton de prophétesse, aux membres infidèles du clergé, d'être la cause de tous les maux qui désolaient l'Eglise. Aux reproches elle joignait les menaces :

« Des princes et un peuple téméraire, écrivait-elle dans ses *Lettres*, tomberont sur nous, ô prêtres qui m'avez délaissée, moi Eglise, jusqu'à présent. Ils vous chasseront et vous mettront en fuite. Ils vous enlèveront vos richesses parce que vous avez négligé votre office sacerdotal... Et en agissant ainsi, ils croiront servir Dieu parce que vous me déshonorez. »

Mêmes reproches et menaces semblables se lisent dans les écrits de sainte Brigitte et de sainte Catherine de Sienne.

Ces deux célèbres mystiques eurent aussi la mission d'exhorter les papes qui résidèrent à Avignon, à rentrer à Rome. On sait que le pape Grégoire XI quitta Avignon, en janvier 1377, sur les instances de la vierge de Sienne et vint se fixer définitivement dans la ville éternelle.

L'action politique et religieuse des mystiques du moyen âge fut donc parfois considérable.

*
* *

Saint François d'Assise fut suscité de Dieu pour remédier aux maux causés à l'Eglise par les abus du régime féodal.

Lorsqu'il naquit en 1181 ou 1182, l'Eglise, par suite des circonstances, avait acquis d'immenses richesses et une grande puissance séculière. Les évêques étaient des seigneurs féodaux. Ils possédaient souvent de vastes territoires et, à cause de leurs nombreux vassaux, ils étaient en quelque sorte des princes temporels. L'exercice de leurs droits et à plus forte raison la récupération de ceux-ci, quand ils étaient contestés, les obligeaient parfois à recourir à la force, au grand détriment de leur ministère pastoral. Les monastères étaient fort riches et la surabondance de biens y amenait presque inévitablement le relâchement dans la discipline. L'appât du bien-être attirait trop souvent à l'état ecclésiastique des gens peu disposés à en pratiquer les vertus. L'Italie, divisée entre les Guelfes et les Gibelins, le parti du pape et celui de l'empereur, s'affaiblissait dans un état de guerre presque continuel. Les villes s'armaient les unes contre les autres ; à l'intérieur, des factions rivales les déchiraient.

L'Italie du XIII^e^ siècle avait particulièrement besoin qu'on lui rappelât le détachement évangélique des biens de ce monde et des grandeurs humaines ; elle avait besoin aussi qu'on lui prêchât la paix.

Ce fut la mission de saint François d'Assise.

Dieu le doua de qualités naturelles appropriées : « Sa physionomie, particulièrement fine et distinguée, dénotait un caractère porté vers l'idéal. Il avait le nez droit et bien fait, le front lisse, les mains petites avec des doigt effilés. Ses lèvres minces indiquaient en lui la douceur jointe à l'énergie ; dans ses yeux noirs, on découvrait une candeur sans mélange et une disposition extraordinaire à l'enthousiasme. Son front bas témoignait d'un esprit où l'intuition tenait plus de place que le raisonnement. Sa taille était droite, sa démarche aisée, il avait une voix claire, harmonieuse et forte [1]. »

L'idéalisme chevaleresque, inné en François, fut affiné encore par les chants des troubadours provençaux. Le ménestrel provençal, à la fois chanteur et poète, parcourait l'Italie en disant des « lois d'amour ou en contant d'héroïques aventures... Il savait faire vibrer toutes les cordes de la sensibilité humaine. » François écoutait ses chants avec enthousiasme. Il lut avec avidité « les romans de la Table Ronde, les hauts faits de Roland, d'Olivier et autres paladins illustres [2]. » Ainsi se perfectionnait en lui ce caractère chevaleresque exquis que nous admirons dans le Chevalier de Dame Pauvreté.

***

Ce furent tout d'abord des rêves de gloire humaine et d'aventures romanesques qui passionnèrent le jeune François. Il espérait devenir un chevalier célèbre dans le monde entier.

Pour réaliser ses rêves de chevalerie, il résolut de se rendre en Pouille et de s'enrôler dans l'armée pontificale. Il se mit en route avec un gentilhomme d'Assise. Mais Dieu ne lui laisserait pas achever le voyage. Il allait lui révéler la vraie chevalerie en transformant peu à peu l'objet de ses rêves.

Une nuit, pendant qu'il dormait, quelqu'un lui apparut qui l'appela par son nom et le conduisit dans un grand et beau palais tout rempli d'armes, de boucliers resplendissants et d'autres appareils militaires, pendus au mur et propres à équiper des soldats. Une jeune fiancée d'une extraordinaire beauté habitait ce palais. Joyeux et étonné, François demanda à qui appar-

1. CUTHBERT, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1925, p. 23.
2. *Ibid.*, p. 32, 34.

tenaient ces armes si brillantes et ce palais si magnifique. « Il est à toi et à tes soldats », lui fut-il répondu [1].

François ne comprit pas la vision. Il y trouva, au contraire, l'annonce de la réalisation de ses rêves d'ambition humaine. Mais la lumière allait luire plus clairement dans son âme.

Arrivé à Spolète, il entendit de nouveau, pendant la nuit, la voix mystérieuse : « Quel est le but de ton voyage, François ?... Est-il meilleur de servir le maître ou le serviteur ?... Pourquoi délaisses-tu le Seigneur pour le serviteur ? » Cette fois, il comprit, et nouveau Saul, il répondit : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? — Retourne dans ton pays, dit la voix, et là il te sera dit ce que tu as à faire. Car la vision que tu as eue doit être interprétée autrement que tu ne l'as fait [2]. »

Le matin, François revint en hâte à Assise. Ses rêves de chevalerie devenaient tout autres. Il commença à dédaigner et à mépriser ce qu'il avait aimé jusque-là. Il assistait les pauvres. Les richesses de ce monde lui semblaient viles. La pauvreté ne serait-elle pas la fiancée qu'il avait vue en songe dans le magnifique palais ? Ne serait-il pas, lui, son chevalier ?

François se sentait chaque jour devenir davantage un étranger au milieu de ses compagnons de jeunesse. « Il pria le Seigneur de le diriger et de lui montrer sa voie. » Dans cette période d'obscurité, « il ne prenait conseil de personne, si ce n'est de Dieu seul qui avait commencé à le guider, et aussi quelquefois de l'évêque d'Assise. Car, en ce temps-là, nulle part n'existait la pauvreté véritable, qu'il désirait par-dessus toutes les choses de ce monde [3]. »

I. — Saint François, mystique Chevalier de Dame Pauvreté.

Avant de lui révéler complètement les beautés de Dame Pauvreté, Dieu exigea de François qu'il se renonçât totalement à lui-même.

« Un jour qu'il priait avec ferveur, il entendit une voix lui dire : « François, si tu veux connaître ma volonté, il faut que tu méprises et que tu détestes tout ce que tu as aimé selon la chair et tout ce que tu as souhaité

1. *Légende des 3 Comp.*, 5 ; Celano, *Leg. I*, 5 ; *Leg. II*, 6.
2. *Leg. 3 Comp.*, 5 ; Celano, *Leg. II*, 6.
3. *Leg. 3 Comp.*, chap. 1, 10.

posséder. Quand tu auras commencé à faire ainsi, ce qui te semblait d'abord doux et agréable, te sera amer et insupportable et ce qui te faisait horreur, tu le trouveras doux et indiciblement suave [1]. »

François s'efforça, sans tarder, de réaliser ce programme.

Il avait une horreur instinctive et qu'il avait cru insurmontable des lépreux. Pour se vaincre, il se mit à les visiter et même à baiser leurs hideuses plaies [2]. Cette première victoire sur lui-même lui mérita de connaître la mission à laquelle Dieu l'appelait et pour laquelle il le préparait.

François se retirait fréquemment dans la solitude près de l'église de Saint-Damien, aux environs d'Assise. Or, un jour, il entra dans cette église pour prier devant un crucifix. Il entendit la voix de Jésus lui disant : « Va, François, répare ma maison, tu vois bien qu'elle tombe en ruine ! » Tremblant et stupéfait, il répondit : « Je le ferai avec joie, Seigneur [3]. » Cette maison à réparer, c'était sans doute la petite église de Saint-Damien qui menaçait ruine à cause de sa vétusté. C'était aussi l'Eglise du Christ, à la réforme de laquelle François travaillera en prêchant la pauvreté.

Cette pauvreté, François allait enfin la rencontrer et s'unir à elle dans cette scène fameuse qui se déroula devant l'évêque d'Assise.

Pierre Bernardone, le père de François, ne pouvait approuver la nouvelle manière de vivre de son fils, qui anéantissait tous ses projets. Il fit comparaître François devant l'évêque pour qu'il renonçât à son héritage et qu'il restituât une somme d'argent donnée quelques jours auparavant pour réparer l'église de Saint-Damien et soulager les pauvres. Non seulement François rendit l'argent à son père, mais se dépouillant de ses habits, il se tourna vers les assistants et dit : « Ecoutez, vous tous qui êtes ici et comprenez. Jusqu'à ce jour, j'ai appelé Pierre Bernardone mon père : mais, comme j'ai l'intention de me mettre au service de Dieu, je lui rends cet argent, cause pour lui de troubles et d'inquiétudes, je lui rends les vêtements qu'il m'a donnés. Je veux pouvoir dire maintenant : « Notre Père qui êtes aux Cieux, et non plus seulement : Mon père Pierre Bernardone [4]. »

François, privé de son héritage, dépouillé même de ses vêtements, ne

1. *Leg.* 3 *Comp.*, chap. I, 11.
2. *Ibid.* ; Celano, *Leg. I*, 17.
3. *Leg.* 3 *Comp.* I, 13 ; Celano, *Leg. II*, I, 10-11.
4. *Leg.* 3 *Comp.*, II, 19-20 ; Celano, *Leg. II*, pars. I, 7.

possédait plus rien. Il devenait l'époux et le chevalier de Dame Pauvreté. Dante a chanté ces épousailles : « Tout jeune, François résista à son père par attachement pour la femme, la Pauvreté, à qui, comme à la mort, nul n'ouvre la porte avec plaisir. Et devant la cour spirituelle et devant son père, il s'unit à elle. Ensuite, de jour en jour, il l'aima plus fortement [1]. »

Bien vite, en vrai chevalier sans peur et sans reproche, il témoigna à sa Dame un héroïque dévoûment.

Jusqu'ici, c'était le prêtre attaché à l'église de Saint-Damien — église que réparait François — qui lui fournissait sa nourriture. Or un jour, François se dit à lui-même : « Trouveras-tu partout où tu iras un prêtre pareil qui te traite si bien ? Ce n'est pas là cette vie pauvre que tu as choisie. Il faut que tu fasses comme le mendiant qui va de porte en porte. Prends à la main une écuelle, et poussé par la nécessité, mélanges-y toutes sortes d'aliments. C'est ainsi que tu dois vivre volontairement pour l'amour de celui qui naquit pauvre, vécut pauvre, resta pauvre et nu dans sa passion et fut enseveli dans le sépulcre d'autrui. »

Son amour passionné de la pauvreté lui inspira un complet mépris de lui-même. Il partit donc à Assise, son écuelle à la main, demandant l'aumône, alors qu'autrefois il étonnait ses compatriotes par son faste et ses prodigalités. Les différents mets qu'il recueillit formèrent un mélange indéfinissable qui lui souleva le cœur. Il réussit cependant à se dominer et à manger. A partir de ce jour il vécut ordinairement d'aumônes [2].

Tant d'héroïsme lui mérita l'entière révélation de la sainte Pauvreté.

C'est dans la chapelle de la Portioncule, à deux milles environ de la ville d'Assise, qu'elle eut lieu, au début de l'année 1209.

François assistait à la messe dans cette chapelle qu'il avait restaurée de ses mains, après avoir réparé Saint-Damien. Il entendit lire, à l'évangile, les paroles que le Christ avait adressées à ses disciples en les envoyant prêcher : à savoir qu'ils n'emporteraient ni or ni argent ni sac ni bâton, qu'ils ne porteraient pas de chaussures et n'auraient point deux tuniques, car l'ouvrier mérite sa nourriture. En entrant dans une ville ou un village ils devraient loger chez le meilleur habitant et dire en pénétrant chez lui : « Paix à cette maison ! » François se fit relire et expliquer ce passage de l'Evangile par le prêtre après la messe. Il fut rempli d'une joie indicible

1. *Paradis*, XI.
2. CELANO, *Leg. II*, 14.

et s'écria : « Voilà ce que je cherchais, voilà ce que depuis longtemps je souhaitais accomplir ! »

Il suivit à la lettre les paroles du Christ.

A partir de ce jour, il ne porta plus ni bâton, ni chaussures, ni sac. Il n'eut plus qu'une seule tunique grossière et sans élégance et il remplaça sa ceinture par une corde [1]. Etre volontairement sans gîte, sans ressource, ne posséder qu'une misérable tunique et une corde autour des reins, telle sera la condition du chevalier de Dame Pauvreté !

*
* *

François voulut avoir des disciples pour fonder avec eux « l'ordre de Chevalerie de Dame Pauvreté » et faire la conquête du monde.

Au printemps de 1209, il vint à Assise et prêcha la pénitence et la paix, en même temps que le détachement des biens d'ici-bas. Sa parole très simple mais extrêmement ardente pénétrait dans les cœurs comme un trait de feu. Des conversions ne tardèrent pas à s'opérer et des compagnons se joignirent à lui pour vivre comme lui et prêcher à leur tour.

Leur prédication ne ressemblait pas à celle de tant de prédicateurs laïques qui avaient prêché, eux aussi, la pauvreté et la paix et n'avaient réussi qu'à troubler l'Eglise.

Les Vaudois ou pauvres de Lyon, dans le Lyonnais et la Haute-Italie, avaient prétendu faire revivre la pauvreté des temps apostoliques. De même, les Albigeois dans le Midi de la France. Ils étaient tombés les uns et les autres dans l'hérésie.

Certains réformateurs essayèrent même d'imposer la pauvreté par la violence. Tel cet Arnaud de Brescia, moine révolutionnaire qui, pour mieux réformer l'Eglise, tenta de lui enlever le droit de posséder. Vivement impressionné par les difficultés que rencontrait l'évêque de sa ville natale à maintenir son pouvoir temporel et à réprimer les abus de son clergé, Arnaud voulut dépouiller les clercs et les moines de tous leurs biens.

Pour arriver à ses fins, il se mit à enseigner, dans ses sermons et ses harangues publiques, que l'autorité civile seule a le droit de posséder : « Les clercs qui ont des propriétés, disait-il, les évêques qui détiennent

1. *Leg.* 3 *Comp.*, II, 25 ; Celano, *Leg. I*, 22.

un pouvoir temporel et les moines qui possèdent des biens ne peuvent aucunement faire leur salut. Tout cela appartient au prince et il n'en peut disposer qu'en faveur des laïques. »

Arnaud ne se contenta pas de prêcher. Doué d'un tempérament de tribun, il souleva le peuple contre les gens d'Eglise qui possédaient. Une émeute éclata à Brescia, vers 1138, qui faillit déposséder l'évêque de son siège. Condamné par le concile de Latran de 1139, par le pape Innocent II, dénoncé par saint Bernard, Arnaud fut exécuté, en 1155, à Rome, où il avait fomenté des troubles révolutionnaires et mis en danger le pouvoir temporel de la papauté.

De tels excès ne pouvaient que compromettre la réforme tant désirée. Heureusement de bons serviteurs de l'Eglise y travaillaient plus efficacement !

François d'Assise et ses compagnons étaient tout pacifiques. Ils ne s'en prenaient ni au clergé, ni aux magistrats. Ils ne lançaient d'anathème contre personne. Ils ne manifestaient aucun mépris pour ceux qui possédaient des biens, soit clercs, soit laïques. D'ailleurs ils respectaient trop le caractère sacerdotal pour censurer ceux qui en étaient revêtus :

« Le Seigneur, déclarera François dans son *Testament*, m'a donné et me donne une si grande confiance dans les prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Eglise romaine, à cause de l'ordre qu'ils ont reçu, que, s'ils me persécutaient, j'aurais cependant recours à eux. Quand j'aurais autant de sagesse que Salomon, si je trouvais de pauvres prêtres séculiers, je ne voudrais pas prêcher contre leur assentiment dans les églises où ils demeurent. Je veux les respecter, comme tous les autres, les aimer et les honorer comme mes seigneurs. Et je ne veux pas considérer leurs péchés, car je vois en eux le Fils de Dieu et ils sont mes seigneurs. J'agis ainsi parce que je ne vois rien corporellement ici-bas du très-haut Fils de Dieu, sinon son très saint corps et son sang qu'ils reçoivent et que eux seuls administrent aux autres. »

Langage bien différent de celui des Vaudois et des Albigeois qui méprisaient les prêtres ! Les Franciscains, eux, ne méprisent personne. Ils opéreront la réforme par leurs exemples en suivant l'Evangile à la lettre et en imitant aussi complètement que possible le Christ pauvre. Ainsi s'accréditera leur prédication.

Aussi, François s'opposa-t-il toujours à toute demande de lettres d'approbation pour ses religieux :

« Vous autres, Frères Mineurs, disait-il, vous ne connaissez pas la volonté de Dieu et vous ne voulez pas me laisser convertir le monde selon qu'Il le désire. Je veux par la sainte humilité et le respect convertir d'abord les prélats ; quand ceux-ci verront la sainteté de notre vie, notre humble déférence envers eux, ils seront les premiers à nous demander de prêcher et de convertir leurs peuples... Je ne veux pas d'autre privilège que celui de respecter tout le monde, de convertir l'humanité en obéissant à notre règle et en prêchant plus par l'exemple que par la parole [1]. »

A l'origine, les Franciscains étaient des prédicateurs ambulants, des hommes pratiquant strictement l'Evangile et allant deux à deux, comme les disciples de Jésus, prêcher la paix au monde et la pénitence. Ils prêchaient dans les églises, le plus souvent sur les places publiques ou aux coins des rues. Ils causèrent tout d'abord de l'étonnement. Mais leur message de paix, apporté par des hommes qui s'étaient volontairement dépouillés de tout, produisit une impression extraordinaire. Leur prédication était particulièrement efficace pour faire tomber les inimitiés, opérer les réconciliations et opérer des conversions retentissantes et très nombreuses.

François commençait tous ses sermons par le souhait de la paix : « Que le Seigneur vous donne la paix ! » C'est Dieu lui-même qui lui avait appris à faire ainsi. Ses compagnons devaient l'imiter [2].

La prédication franciscaine souleva l'enthousiasme, tout d'abord en Ombrie où elle commença, ensuite dans toute l'Italie et bientôt dans le monde entier. Trente-huit ans après la mort de François, l'Ordre franciscain comptera environ deux cent mille religieux.

***

Le développement rapide de son Ordre réjouit François. Il fut cependant une épreuve qui mit aux prises l'idéal de la pauvreté avec les brutales réalités.

Trop idéaliste pour être bon organisateur, François aurait voulu, quand son Ordre eut grandi, la même perfection dans la pratique de la pauvreté

1. *Spec. perf.*, 50, CUTHBERT, p. 348-349.
2. CELANO, *Leg. I*, 23, 29.

de la part de ses nombreux religieux qu'à l'origine, alors que, le cœur rempli d'une joie enthousiaste, à la Portioncule et à Rivo-Torto, il habitait de pauvres cabanes avec ses premiers compagnons : « On va plus vite au ciel d'une cabane que d'un palais », leur disait-il. Ne faut-il pas imiter le Christ qui « n'avait pas où reposer sa tête ? » Si l'on manque du nécessaire, il faut s'en réjouir, car « il est impossible de satisfaire la simple nécessité sans se laisser aller au bien-être [1]. »

Comment fonder, avec de tels principes, un Ordre religieux destiné à se répandre beaucoup ? Une institution de ce genre serait-elle viable ? Etait-elle même possible ?

Le pape Innocent III se le demanda, lorsque François avec ses compagnons alla à Rome, vers 1210, faire approuver la première règle des Chevaliers de Dame Pauvreté. Pour calmer les inquiétudes du Souverain Pontife, François lui proposa la célèbre parabole de la Pauvreté qu'il avait trouvée en priant :

« Une femme très belle et très pauvre, dit-il, habitait dans un désert. Un grand roi admirant sa beauté désira la prendre pour épouse, parce qu'il pensait avoir par elle de beaux enfants. Le mariage contracté, il lui naquit beaucoup de fils. Quand ils furent grands, leur mère leur dit : Mes enfants, vous n'avez pas à rougir de vous-mêmes, car vous êtes les fils du roi. Allez donc à sa cour et il vous donnera tout ce dont vous aurez besoin.

« Quand ils arrivèrent à la cour, le roi admirant leur beauté et reconnaissant en eux sa propre ressemblance, il leur dit : « De qui êtes-vous les fils ? » Ils répondirent qu'ils étaient les fils d'une femme très pauvre qui habitait dans le désert. Alors le roi les pressa tout joyeux sur son sein, disant : « N'ayez point de crainte, car vous êtes mes fils. Si des étrangers sont nourris à ma table, à plus forte raison vous le serez, vous qui êtes mes enfants légitimes. » Puis le roi ordonna à cette femme d'envoyer à sa cour tous les fils qu'elle avait conçus, afin qu'ils y fussent nourris.

« Je suis, très Saint-Père, cette femme que le Seigneur a aimée et que, dans sa miséricorde, il a rendue belle et de qui il lui a plu d'avoir des fils légitimes. Le Roi des rois m'a déclaré que tous les fils qu'il aurait de moi, il les nourrirait, car s'il nourrit des étrangers, il doit bien aussi nourrir ses enfants légitimes. Si Dieu accorde des biens temporels aux pécheurs,

1. Celano, *Leg. I*, 42, 51.

parce qu'il veut nourrir tous ses enfants, il en donnera davantage encore aux hommes évangéliques qui le méritent mieux [1]. »

Le Pontife reconnut dans « ce troubadour vêtu en pénitent » un envoyé de Dieu. Il approuva, à titre provisoire, sa manière de vivre, se réservant, en prudent homme d'Etat, de donner une approbation définitive « quand la nouvelle fraternité aurait fait ses preuves ».

De plus douloureuses contradictions allaient survenir.

François exigeait de ses compagnons qu'ils ne possédassent rien, ni maisons, ni ressources. Ils devaient vivre au jour le jour de leur travail ou d'aumônes. Quand l'Ordre franciscain se fut développé, il fallut bien construire des maisons pour abriter tant de monde. François ne s'y résigna pas. Il eût cru être infidèle à Dame Pauvreté.

La ville d'Assise, profitant d'une absence de François, fit remplacer les cabanes de la Portioncule qu'avaient habitées les premiers Franciscains, par une maison couverte en tuiles. A son retour, François irrité, monta sur le toit et se mit à jeter les tuiles à terre. Il ne s'arrêta que sur les représentations des soldats d'Assise lui faisant remarquer que le bâtiment appartenait à la ville.

Un peu plus tard, passant par Bologne, il apprit que ses religieux y avaient construit un assez beau couvent. Il donna l'ordre de l'évacuer sur-le-champ. Même les malades furent mis dehors ; seule l'intervention de son ami le cardinal Hugolin, alors à Bologne, put fléchir le courroux du terrible défenseur de Dame Pauvreté.

Comme un noble chevalier, il s'effarouchait de suite lorsqu'il pensait que l'honneur de sa Dame était blessé.

Un jour, à Sartiano, un religieux demanda à l'un de ses frères d'où il venait. — « Je viens de la cellule de François », répondit-il. Le saint, entendant cette parole, répliqua aussitôt : « Puisque tu as donné le nom de François à une cellule et que tu me l'as ainsi appropriée, cherche-lui un autre occupant, car à l'avenir je n'y entrerai plus. Quand le Seigneur s'en alla prier et déjeuner dans le désert pendant quarante jours et quarante nuits, il ne se fit point faire de cellule, ni de maison, mais il s'abrita sous le rocher d'une montagne. Nous pouvons suivre son exemple, selon ce qui nous est prescrit, en n'ayant rien en propre, bien que nous soyons obligés de n'être pas sans logement [2]. »

1. *Leg.* 3 *Compt.*, 50, 51 ; CELANO, *Leg. II*, pars II, 16-17.
2. CELANO, *Leg. II*, pars II, 59.

« Le monde se détournera des Frères Mineurs, disait-il encore, dans la mesure où même ils se détourneront de la Pauvreté ; ils chercheront alors leur nourriture et ils ne la trouveront pas. Mais s'ils embrassent la sainte Pauvreté, le monde les nourrira, parce qu'ils sont envoyés pour sauver le monde [1]. »

Le *Poverello* semblait perdre sa mansuétude habituelle lorsqu'il constatait chez les siens même l'apparence de l'amour de l'argent. L'un de ses religieux s'avisa, un jour, de toucher une offrande en argent, trouvée dans la chapelle de la Portioncule, pour la déposer ailleurs. Il fut durement réprimandé devant la communauté des frères. François l'obligea à reprendre l'argent « avec sa bouche » et à aller le jeter sur les premiers crottins d'âne qu'il trouverait sur la route [2]. L'indignation n'a pu pénétrer dans le cœur de ce pacifique que lorsque les intérêts de la sainte Pauvreté étaient menacés.

Une épreuve encore plus rude était réservée à François.

Quand il revint d'Orient où il avait entrepris une mission chez les infidèles, il trouva son Ordre divisé.

Pendant son absence, les Vicaires de l'Ordre, soutenus par plusieurs Ministres, avaient établi des Constitutions infidèles à l'esprit primitif. Les règlements relatifs à la pauvreté absolue étaient singulièrement adoucis. La fraternité franciscaine s'était partagée en deux camps : celui des Vicaires opposés à l'esprit de François et celui des frères qui lui demeuraient fidèles. Le saint fondateur souffrit cruellement de voir violer ses prescriptions. Il eut parfois l'impression d'avoir manqué son œuvre. Lorsqu'il préparait sa dernière règle de 1223, pour pacifier les esprits et pour renouveler ses prescriptions au sujet de la pauvreté, plusieurs Ministres de l'Ordre disaient : « Nous avons appris que ce frère François fait une règle nouvelle, et nous craignons qu'il ne la fasse si rude que nous ne puissions l'observer... » Alors François, tournant sa face vers le ciel, se mit à parler au Christ : « Seigneur, disait-il, ne t'ai-je pas bien dit que ceux-ci ne croiraient pas en moi [3] ? »

Son amour passionné pour sa vertu préférée lui arrachait alors des cris angoissés : « Seigneur, mon doux Jésus-Christ, ayez pitié de moi et de Dame la Pauvreté !... Et voici qu'elle est dans la tristesse, rejetée de tous...

1. Celano, *Ibid.*, 70.
2. Celano, *Leg. I*, 65.
3. *Miroir de la Perfection*, 1.

assise sur le fumier, elle qui est la reine des vertus ! Elle se plaint de ce que ses amis l'ont dédaignée et se sont rendus ses ennemis... »

Lui, du moins, et un bon nombre de ses frères lui demeuraient très attachés.

François aimait si ardemment la sainte Pauvreté qu'il n'en pouvait prononcer le nom sans que son âme fût inondée de joie. Il chantait avec une ferveur et une consolation inexprimables les psaumes qui parlent d'elle, comme ceux-ci : *La patience des pauvres ne périra pas à jamais* (*Ps.* IX, 19) et : *Les pauvres en le voyant se réjouiront* (*Ps.* LXVIII, 33).

Il poussait jusqu'à la délicatesse son amour pour cette Epouse chérie. S'il était invité à la table d'une personne un peu aisée, en se rendant à l'invitation, il mendiait quelques morceaux de pain, à la porte des maisons le long de la route, et les gardait avec lui comme des témoignages de son alliance avec la divine Pauvreté [1].

Enfin cet amant passionné de la Pauvreté voulut rendre son âme à Dieu entre les bras de « sa Dame ».

Sur le point de mourir, à la Portioncule, il se fit dépouiller de ses vêtements et demanda qu'on l'étendît sur la terre nue, dans le suprême dénûment qui avait été celui du Christ sur la croix. « Son cœur goûtait une joie indicible, d'être ainsi fidèle jusqu'au trépas à sa dame la Pauvreté. » Ses disciples l'ayant remis sur son lit, il les pria qu'à son dernier soupir ils l'étendissent de nouveau sur la terre sans aucun vêtement et qu'on laissât ainsi longtemps son corps [2]. Pour témoigner, même dans la mort, à sa vertu préférée l'extraordinaire amour qu'il avait eu pour elle, il ne demanda pas « d'autre cercueil pour son corps que la pauvreté [3] ».

II. L'humilité de saint François d'Assise.

François associait à la Pauvreté d'autres vertus qui en étaient, selon lui, comme les sœurs : la charité, la mortification, la chasteté et principalement l'humilité.

Il aimait beaucoup l'humilité, la vertu des pauvres, des petites gens.

1. Celano, *Leg. II*, pars II, 72.
2. *Ibid.*, 214-217.
3. Dante, *Paradis*, XI.

« Humble dans son maintien, il était encore plus humble dans ce qu'il pensait de lui-même et il voulait qu'on le considérât comme le dernier de tous. » Ses succès ne l'enorgueillissaient pas.

« Je voudrais savoir, lui demanda un jour frère Masseo, pourquoi tu entraînes tout le monde à ta suite, pourquoi chacun souhaite te voir, t'entendre et t'obéir ; car enfin ton extérieur n'a rien de remarquable, ton savoir est très ordinaire et tu n'es pas noble. Explique-moi donc d'où vient cet empressement avec lequel on court vers toi. »

Ces paroles remplirent le cœur du saint d'une grande joie ; il leva les yeux au ciel et demeura longtemps dans cette attitude, l'esprit uni à Dieu ; puis, rentrant en lui-même, il s'agenouilla, rendit louange et remercîment à la bonté divine, et se tournant vers frère Masseo, il lui dit : « Tu veux savoir pourquoi je vois tout le monde se presser sur mes pas. Cette faveur, je la tiens du Très-Haut, de Celui dont les regards tombent sur les bons comme sur les méchants. Ses yeux très saints n'ont point rencontré parmi les pécheurs de créature plus vile ni plus criminelle que moi ; ils n'ont pu trouver sur la terre, pour opérer l'œuvre merveilleuse qu'il se propose, de créature plus méprisable, et c'est pourquoi il m'a choisi pour confondre la noblesse, la grandeur, la beauté et la sagesse du monde ; il a voulu que chacun reconnût que toute vertu et tout bien viennent de lui [1]. »

François poussait le mépris de lui-même jusqu'à rechercher les humiliations. Il n'était jamais plus heureux que lorsqu'on l'insultait et qu'il subissait des outrages. Il exigeait parfois de ses religieux qu'ils le traitassent comme un homme indigne d'estime [2].

La tradition franciscaine a conservé le souvenir des ravissantes conversations de François avec frère Léon sur ce sujet du support des humiliations et des mauvais traitements :

Un jour que François se rendait de Pérouse à Sainte-Marie de la Portioncule par un froid très rigoureux, il appela frère Léon, qui se trouvait à quelques pas devant lui, et lui dit : « O frère Léon ! plaise à Dieu que les Frères Mineurs donnent à toute la terre un grand exemple de sainteté ; néanmoins fais bien attention et note soigneusement que là n'est pas la joie parfaite. »

Un peu plus loin, il reprit : « O frère Léon ! quand les frères rendraient

1. *Fioretti*, X. (Trad. A. Riche, Paris, 1854, p. 35-36).
2. Celano, *Leg. I*, 53, 103.

la vue aux aveugles, chasseraient les démons, feraient parler les muets et ressusciteraient les morts de quatre jours, fais bien attention que là n'est pas la joie parfaite. »

Et un peu plus loin encore : « O frère Léon ! dit-il, si les Frères Mineurs savaient toutes les langues et toutes les sciences, s'ils avaient le don de prophétie et celui du discernement des cœurs, fais bien attention que là n'est pas la joie parfaite. »

Et un peu plus loin il reprit : « O frère Léon ! chère petite brebis de Dieu, si les Frères Mineurs parlaient la langue des anges, s'ils connaissaient le cours des astres, la vertu des plantes, les secrets de la terre et la nature des oiseaux, des poissons, des hommes et de tous les animaux, des arbres, des pierres et de l'eau, fais bien attention que là n'est pas la joie parfaite. »

Et un peu plus loin encore : « O frère Léon ! Quand les Frères Mineurs convertiraient, par leurs prédications, tous les peuples infidèles à la foi du Christ, fais bien attention que là n'est pas la joie parfaite. » Et il continua à parler ainsi pendant plusieurs milles.

Enfin, frère Léon, étonné, lui demanda : « O Père ! je t'en prie au nom de Dieu, dis-moi en quoi consiste la joie parfaite. » François répondit : « Quand nous arriverons à Sainte-Marie-des-Anges, bien mouillés, bien crottés, transis de froid, mourant de faim, et que nous frapperons à la porte, le portier nous dira : Qui êtes-vous ? — Nous répondrons : Nous sommes deux de vos frères. — Vous mentez, dira-t-il ; vous êtes deux vagabonds qui courez le monde et enlevez les aumônes aux véritables pauvres ; partez d'ici. Et il refusera de nous ouvrir, et il nous laissera à la porte pendant la nuit, exposés à la neige, au froid et mourants de faim. Si nous souffrons ce traitement avec patience, sans trouble et sans murmure ; si même nous pensons humblement et charitablement que le portier nous connaît bien pour ce que nous sommes, et que c'est par la permission de Dieu qu'il parle ainsi contre nous, ô frère Léon ! crois bien que c'est en cela que consiste la joie parfaite.

« Si nous continuons de frapper à la porte, et que le portier courroucé nous chasse comme des fainéants importuns, nous accable d'injures, de soufflets, et qu'il nous dise : « Partirez-vous d'ici, misérables filous ! Allez à l'hôpital ! Il n'y a rien à manger ici pour vous. » Si nous supportons ces mauvais traitements avec joie et avec amour, ô frère Léon ! crois-le bien, c'est en cela que consiste la joie parfaite.

« Si enfin, dans cette extrémité, la faim, le froid, la nuit nous contraignent de faire instance avec des larmes et des cris pour entrer dans le couvent, et que le portier, irrité, sorte avec un gros bâton noueux, nous prenne par le capuce, nous jette dans la neige et nous donne tant de coups qu'il nous couvre de plaies, si nous supportons toutes ces choses avec joie, dans la pensée que nous devons participer aux souffrances de notre béni Seigneur Jésus-Christ, ô frère Léon ! crois-le bien, c'est là que se trouve la joie parfaite [1]. »

On n'est pas vraiment Frère Mineur, disait-il souvent, si on est incapable d'écouter les reproches et les injures avec un visage joyeux. De fait, les moqueries et même les coups ne furent pas épargnés aux prédicateurs franciscains qui parcoururent, pour la première fois, les villages de l'Ombrie, dans leur accoutrement bizarre.

Le nom de *frère mineur* que François donna à ses religieux était pour ceux-ci une continuelle exhortation à se considérer comme les derniers de tous, comme étant du nombre des *minores*, des petites gens de la société d'alors [2]. La fraternité franciscaine consolait ainsi les petites gens qui étaient souvent opprimées par les *majores* ou les riches et les puissants.

Les abus d'autorité n'étaient pas rares dans le régime féodal. La Fraternité en fut une vivante et pacifique condamnation.

Dans sa première Règle de 1210, François prescrivit que nul parmi les frères n'aurait de pouvoir ni d'autorité en particulier sur les autres, car le Seigneur a dit dans l'Evangile : « Les princes des nations règnent en maîtres et ceux qui sont les plus élevés exercent leur pouvoir sur les autres. » Il ne doit pas en être ainsi parmi les frères ; mais que celui d'entr'eux qui veut être le plus grand, soit le serviteur de tous.

Les supérieurs de l'Ordre franciscain furent appelés *ministres*, c'est-à-dire les serviteurs de leurs subordonnés. Le pouvoir, avait dit saint Bernard, est donné pour servir les autres non pour les opprimer, *Non dominium sed officium*. François plus que personne en était convaincu.

1. *Fioretti*, VIII. (Trad. A. Riche, Paris, 1854, p. 28 ss.).
2. Celano, *Leg. I*, 38, 40

III. L'amour séraphique de François d'Assise.

L'amour de la sainte Pauvreté et de sa compagne l'Humilité « informait » totalement la vie spirituelle de François. C'est lui qui fit resplendir à ses yeux « la vision mystérieuse de la divine Providence ».

Lorsque François fut déshérité par son père, il se confia sans réserve à la bonté divine ; il acquit en même temps un sens très profond de la paternité de Dieu. Devenu mendiant, alors que son pain quotidien dépendait uniquement de la générosité des hommes, il eut la vivante impression que c'était le Père céleste qui le nourrissait et qui l'habillait, comme il nourrit les oiseaux du ciel et revêt le lis des champs. C'est ce sentiment si intense de la paternité de Dieu qui lui inspira la parabole de la Pauvreté proposée au pape Innocent III.

François considérait Dieu non seulement comme son Père à lui, mais aussi comme le Père de toute la création. Le monde entier ne forme qu'une seule famille, la famille de Dieu.

Ces vues de foi si parfaites émouvaient la sensibilité exquise de notre saint. Elles produisaient en son cœur des sentiments inexprimables d'amour. Quand on parlait d'amour divin devant lui, son âme se liquéfiait et il s'en échappait des cris enflammés. Son exclamation ordinaire était : « Mon Dieu et mon tout ! *Deus meus et omnia !* » Ses extases étaient fréquentes. Il priait continuellement. Souvent il passait la nuit en oraison dans les églises abandonnées. Il aimait aussi à se retirer dans la solitude où, seul avec Dieu, il contemplait les vérités célestes dans des transports ineffables. Il était vraiment devenu la prière vivante : *Totus non tam orans quam oratio factus* [1].

***

L'amour du Sauveur Jésus mettait François hors de lui. Il consumait vraiment son âme séraphique et il se manifestait au dehors par d'ardentes et suaves paroles et par des chants : « O que de fois, écrit son historien Thomas de Celano, lorsqu'il s'asseyait à table et qu'il entendait le nom

1. Celano, *Ibid.*, 71.

de Jésus ou le prononçait ou même simplement y pensait, n'a-t-il pas oublié de prendre son repas ? Il ressemblait à ce saint personnage dont il est dit que *voyant il ne voyait pas et entendant il n'entendait pas*. Bien plus, très souvent, lorsqu'il était en route et qu'il pensait à Jésus et chantait en son honneur, il oubliait son chemin et invitait tous les êtres créés à louer le Sauveur [1]. »

Le Christ n'était-il pas le premier et l'incomparable Epoux de la Pauvreté ? François, comme saint Bernard, pleurait de tendresse en contemplant l'Enfant-Dieu dans sa crèche, réduit au plus complet dénûment.

Le 25 décembre 1223, il voulut célébrer à Greccio la fête de Noël en faisant une représentation de la scène de la nativité du Sauveur. Sur ses indications, Jean de Villeta, son ami, qui habitait Greccio, prépara une crèche sans oublier le bœuf et l'âne. Les habitants de la ville et des environs, portant chacun une torche enflammée, se rendirent auprès de cette crèche. A la messe, François remplit l'office de diacre et chanta l'évangile. Lorsque de sa voix douce et ardente il prononçait le nom de l'Enfant divin, c'était avec une indicible tendresse qui touchait les cœurs. Après l'évangile, il prêcha sur le mystère de Bethléem avec tant de pittoresque, de conviction et d'amour que le peuple crut voir se reproduire la véritable nuit de Noël [2].

Mais c'est surtout l'amour du divin Crucifié qui remplissait l'âme du séraphique d'Assise. Cet amour était aussi la compassion ; il faisait participer le saint aux douleurs du Christ. Nul n'a pu dire avec plus de vérité que François : « Je suis cloué sur la croix avec Jésus-Christ. »

Dès le début de sa conversion, François fut transpercé par l'amour de Jésus souffrant.

Pendant qu'il priait devant le crucifix de l'église de Saint-Damien, les plaies du Sauveur s'imprimèrent profondément dans son âme. A partir de ce jour il ne pouvait penser à la Passion sans pleurer. « Il remplissait les chemins de ses gémissements, dit Thomas de Celano, et refusait toute consolation en songeant aux plaies du Christ. » Il se retirait parfois dans les bois et les lieux déserts pour se lamenter sur les souffrances de Jésus.

Un jour, il se promenait seul près de l'église de Sainte-Marie de la Portioncule en pleurant et en gémissant tout haut. Un homme pieux l'entendit et pensa qu'il était souffrant. Saisi de pitié, il lui demanda pourquoi il

1. Celano, *Leg. I*, 115.
2. Celano, *Leg. I*, 84-87 ; S. Bonaventure, *Leg. S. Fr.*, 149.

pleurait. François répondit : « Je pleure la Passion de mon Seigneur Jésus-Christ, et je ne devrais pas avoir honte d'aller par tout le monde en la pleurant ainsi. » Cet homme se mit alors à pleurer avec lui [1].

François sentit grandir chaque jour davantage son amour compatissant pour le divin Crucifié.

Il l'eut à un tel degré que vers la fin de sa vie il désira participer effectivement, même dans son corps, aux douleurs du Christ, ressentir quelque chose au moins de ses atroces souffrances : « O mon Sauveur Jésus-Christ ! s'écriait-il, je vous en prie, accordez-moi deux grâces avant ma mort : faites que je ressente, autant qu'il est possible, dans mon âme et dans mon corps, cette douleur que vous avez éprouvée, ô mon doux Seigneur ! à l'heure de votre cruelle Passion, et puis que je ressente aussi, autant que le peut une créature, cet amour excessif qui vous embrasait, vous le Fils de Dieu, et qui vous a porté à souffrir volontiers pour nous, pauvres pécheurs, tant d'horribles tourments [2]. »

Sa prière fut exaucée. Les stigmates du Christ, pendant une vision fameuse, s'imprimèrent dans sa chair. François fut ainsi associé à la Passion du Sauveur plus étroitement et plus effectivement qu'aucun autre saint.

Un matin, vers la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix, François était à genoux, plongé dans la prière, sur le flanc de la montagne de l'Alverne. « Il eut une vision : il vit une forme étrange, dont il fut terrifié, s'approcher. Tandis que cette étonnante apparition s'avançait et s'arrêtait sur une pierre placée au-dessus de lui, il aperçut un être qui tenait de l'homme et du séraphin. L'apparition avait les bras étendus, les pieds joints, le corps attaché à une croix ; deux ailes s'élevaient au-dessus de sa tête, deux autres étaient éployées pour le vol, les deux dernières recouvraient le corps entier, Quant au visage, il était d'une beauté surnaturelle, mais il portait les marques de la souffrance. François fut rempli d'une grande joie, en contemplant la beauté de ses traits, mais il éprouva aussi une douleur immense et fut pris d'une profonde pitié devant la peine et l'angoisse qui se lisaient sur ce visage. Soudain le Séraphin frappa François, à ce qu'il semble, dans son corps et dans son âme. François ressentit alors une violente douleur et fut saisi de crainte. Le Séraphin cependant lui parla comme à un ami,

1. *Leg.* 3 *Comp.*, I, 14.
2. *Fioretti*, 3e consid. sur les stigmates.

lui révélant bien des choses cachées... Puis après un temps qui parut très long, la vision s'évanouit...

« François se releva tout en émoi, méditant ce prodige avec un vif étonnement, tandis que son âme était encore sous le coup de la joie mélangée de douleur qu'elle venait d'éprouver. Comme il demeurait là, tout pensif, il reçut l'explication du mystère. Sur son corps apparurent les plaies du Séraphin crucifié. Aux pieds et aux mains, il portait des cicatrices de blessures, et dans ces cicatrices on voyait la forme des clous de la croix ; leurs têtes rondes, d'aspect noirâtre, dépassaient la paume des mains et le dessus des pieds ; leurs pointes étaient recourbées sur le dos des mains et sous la plante des pieds. Au côté, François portait la trace du coup de lance. Le Séraphin de la vision était l'esprit du Crucifié souffrant par amour. Il avait, désormais, pris entièrement possession du cher Pauvre de Dieu ; ces blessures extérieures étaient la marque et le sceau de cette possession [1]. »

Par humilité, François dissimula, le plus possible, les blessures de son corps. Ce fut surtout après sa mort qu'on put les voir.

Son âme fut débordante d'amour et d'allégresse ; elle exprima sa reconnaissance à Dieu par ce chant appelé *La louange du Dieu Très-Haut* ou *La louange du Crucifié*.

« *Vous êtes le Dieu Saint, le Dieu des dieux. Seul vous accomplissez des merveilles.*

Vous êtes fort, vous êtes grand. Vous êtes le Très-Haut ; Vous êtes Tout-Puissant ; Vous êtes le Père saint, le Roi du Ciel et de la Terre ;

Vous êtes un en trois, Seigneur des dieux. Vous êtes bon, Vous êtes très bon, Vous êtes parfaitement bon. Vous êtes le Seigneur Dieu, vie et vérité.

Vous êtes amour et charité. Vous êtes sagesse et humilité.

Vous êtes patience. Vous êtes force et prudence.

Vous êtes la sécurité et le repos. Vous êtes la joie et le bonheur.

Vous êtes justice et sagesse. Vous êtes toute notre richesse et notre trésor.

Vous êtes beauté. Vous êtes douceur. Vous êtes notre protecteur, notre défenseur, notre gardien.

Vous êtes notre refuge et notre force. Vous êtes notre foi, notre espérance et notre charité.

1. Cuthbert, p. 480-482.

Vous êtes notre suprême douceur. Vous êtes notre vie éternelle.

Bonté suprême, Seigneur Dieu tout-puissant, grand et admirable ! Seigneur plein de tendresse et de miséricorde [1] *!* »

François apprit à ses religieux à beaucoup aimer le Christ crucifié. Il leur faisait réciter cette prière pour honorer sans cesse la Passion du Sauveur : « Nous vous adorons, ô Christ, et dans toutes les églises du monde entier, et nous vous bénissons parce que vous avez racheté le monde par votre sainte croix ! » François a légué à son Ordre, comme un très précieux héritage, une dévotion spéciale au Christ souffrant.

Il aimait aussi tout particulièrement la divine Eucharistie où le Christ est présent : « Je désire, a-t-il écrit dans son *Testament*, que les saints Mystères soient honorés par-dessus toutes choses, traités avec révérence et placés en des lieux convenables. »

Ce respect pour la sainte Eucharistie, François le reportait aussi sur les prêtres, les dispensateurs des divins Mystères. Il voyait dans le prêtre tout d'abord la dignité sacerdotale « où se reflète la majesté du Christ ». Avec quelle vénération baisait-il les mains consacrées du prêtre qui tiennent le Corps du Christ au Saint-Sacrement de l'autel ? « Si je rencontrais en même temps, disait-il souvent, un bienheureux descendu du ciel et un pauvre prêtre, j'irais d'abord au prêtre pour l'honorer et je m'empresserais de baiser ses mains... qui touchent le Verbe de vie et qui ont quelque chose de surhumain [2]. »

On sait que François resta diacre toute sa vie. Dans son extraordinaire humilité, il se crut indigne d'être honoré de la dignité sacerdotale.

*
* *

L'amour tout séraphique de François pour Dieu et pour le Christ se prolongeait en quelque sorte sur les créatures. Ne sont-elles pas issues du même Père céleste et ne sont-elles pas nourries par la même Providence ? Elles n'amassent pas de richesses, mais elles attendent au jour le jour leur nourriture du Père céleste. Elles manifestent la sagesse, la puissance et la bonté du Créateur ; elles le louent aussi à leur manière.

1. *Opuscula S. Franc.*, p. 124 (Quaracchi). Trad. CUTHBERT, p. 485.
2. CELANO, *Leg. II*, pars II, 201.

Tous les êtres créés étaient, pour François, de la même famille que lui. Il les aimait d'un amour fraternel. Il les appelait ses frères.

Aussi avait-il, comme Adam avant sa chute, une facilité extraordinaire à s'élever vers Dieu, parfois jusqu'à l'extase, en contemplant les créatures. Chacune d'elles lui rappelait quelques perfections divines. La beauté des fleurs le ravissait ; il y voyait un reflet des beautés de Dieu. Le feu le faisait penser à la Lumière éternelle du ciel ; son affection pour lui était si grande qu'il ne l'éteignait jamais, pas même s'il lui brûlait ses braies. Il marchait sur les pierres avec respect, par amour pour le Christ qui est le roc sur lequel nous reposons. Il aimait particulièrement l'eau qui est chaste et qui symbolise la purification de l'âme [1].

Ces considérations mystiques et aussi la bonté naturelle de son cœur rendaient François compatissant pour les animaux, presque autant que pour les hommes. Il acheta des agneaux qu'on portait à la boucherie afin de leur sauver la vie. Il nourrit des abeilles l'hiver afin de les empêcher de périr. S'il rencontrait des vermisseaux sur son chemin, il les ôtait afin qu'on ne les foulât pas aux pieds. Et mille traits de ce genre racontés par ses biographes.

Les animaux semblaient être reconnaissants envers François de l'affection qu'il avait pour eux. Ils lui étaient soumis et obéissaient à ses ordres. Des hirondelles cessent de chanter pour ne pas troubler sa prédication. Le feu ne lui cause aucune douleur un jour que le médecin dut lui faire des brûlures au visage [2]. Le saint d'Assise possédait quelque chose du pouvoir du premier homme, dans le paradis terrestre, sur les êtres créés.

Surtout il avait excellemment compris la mission, donnée à l'homme, de louer Dieu au nom de toute la création.

Il invitait les créatures à louer Dieu avec lui. Il leur parlait comme si elles eussent été douées de raison, et leur demandait de glorifier le Seigneur.

Un jour qu'il voyageait dans la vallée de Spolète, il vit une multitude d'oiseaux réunis en un même endroit. Poussé par son amour pour les animaux, il se rendit près d'eux et, comme les oiseaux ne s'envolaient pas, il se mit à leur prêcher : « Mes frères les oiseaux, dit-il, vous devez louer beaucoup votre Créateur et l'aimer toujours, lui qui vous a donné des

1. Celano, *Leg. I*, 81 ; *Leg. II*, pars II, 165.
2. Celano, *Tractatus de miraculis*, 20.

plumes pour vêtement et tout ce qui vous est nécessaire. Dieu a fait de vous les plus nobles de ses créatures ; il vous a donné l'air pur pour maison et, bien que vous ne semiez pas et ne moissonniez pas, il vous protège et vous conduit sans que vous ayez à vous inquiéter de rien. » Le sermon terminé, les oiseaux se mirent à lever la tête, à étendre les ailes, à ouvrir le bec en regardant François, comme pour approuver ses paroles. Le saint se reprocha de n'avoir pas prêché plus tôt aux oiseaux qui avaient écouté avec tant de respect la parole divine [1].

Ce pieux sentiment de la nature a été l'un des plus vifs qu'ait éprouvés François. Il s'exprima, dans son âme pleine de poésie, par l'admirable *Cantique du soleil*, composé par notre saint deux ans avant sa mort, alors qu'il était malade à Saint-Damien :

Très-Haut, Tout-Puissant, Bon Seigneur,
A Vous les louanges, la gloire, l'honneur et toute bénédiction.
A Vous seul, ô Très-Haut, elles sont dues,
Et aucun homme n'est digne de prononcer votre Nom.
Soyez loué, Seigneur, pour toutes vos créatures,
Spécialement pour Messire le Soleil notre frère,
Qui dispense la lumière du jour,
Il est beau, il rayonne de splendeur,
Il est vraiment, ô Très-Haut, celui qui Vous révèle.
Soyez loué, Seigneur, pour notre sœur la lune et les étoiles,
Vous les avez formées dans le ciel, claires, précieuses et belles.
Soyez loué, Seigneur, pour notre frère le vent,
Pour l'air et ses nuages, pour le ciel pur et pour toutes les saisons qui donnent à vos créatures la vie et le soutien.
Soyez loué, Seigneur, pour notre sœur l'Eau,
Si utile, si humble, si précieuse et si chaste.
Soyez loué, Seigneur, pour notre frère le Feu,
C'est par lui que vous illuminez la nuit ;
Il est beau, il est gai, il est puissant et fort.
Soyez loué, Seigneur, pour notre sœur la Terre, qui nous soutient et nous nourrit ;

1. Celano, *Ibid.*

Elle produit des fruits, des fleurs aux mille nuances ainsi que la verdure.
O vous tous, êtres créés, louez et bénissez mon Seigneur,
Servez-le dans l'humilité !

Saint François ajouta la strophe suivante, à l'occasion d'une querelle qui éclata entre l'évêque d'Assise et les magistrats de la cité.

Soyez loué, Seigneur, pour ceux qui pardonnent par amour pour vous,
Et supportent les peines et les tribulations.
Heureux ceux qui persévèrent dans la paix,
Car par Vous, ô Très-Haut, ils seront couronnés.

Enfin, quand il comprit que sa mort était proche, il composa la dernière strophe :

Louange à vous, mon Seigneur, pour notre sœur la Mort corporelle,
A qui aucun vivant ne saurait échapper.
Malheur à ceux qui meurent dans le péché mortel.
Mais bénis soient ceux qui accompliront votre très sainte volonté.
A ceux-là, la seconde mort ne fera aucun mal [1].

***

L'amour divin remplissait le cœur séraphique de François d'optimisme et de joie.

Optimiste, François le fut assurément, surtout dans ses relations avec les hommes. Il croyait avec raison qu'il y a en chaque homme un côté excellent. Quelques coupables qu'ils fussent, notre saint voyait dans les pécheurs la possibilité de la conversion et l'aptitude à devenir des disciples du Christ. Sa confiance « dans la bonté cachée de la nature humaine » opéra beaucoup de conversions. Elle explique, en partie, l'extraordinaire attirance qu'il exerça autour de lui et qui lui gagna des disciples en si grand nombre.

Optimisme et joie vont ensemble. En François ce n'était pas la joie sotte qui procède de la vanité, mais la joie spirituelle qui est un fruit de l'amour

1. Traduction CUTHBERT, p. 495-496, 499, 521.

divin. François s'efforçait d'avoir abondamment cette joie et de l'inspirer aux autres. S'il lui arrivait de la perdre, il se mettait à prier jusqu'à ce qu'il l'eût recouvrée. D'ordinaire, son âme en était débordante. La sainte liberté que lui avait donnée son détachement absolu de tout était en lui un principe d'allégresse. « La liberté d'âme, trouvée au service du Christ, était le souffle même de la vie de François [1]. »

La joie mystique de François se traduisait d'ordinaire par un chant : « Une très douce mélodie de l'esprit chantait en lui et jaillissait parfois au dehors, dit Thomas de Celano, et le divin murmure de son âme éclatait furtivement en transports dans un cantique en français. » Le doux parler de France était celui de sa joie expansive, de sa gaieté tout italienne.

Ce besoin de traduire sa joie par un chant se manifestait parfois d'une manière enfantine. Il ramassait à terre un morceau de bois qu'il posait sur son bras gauche, puis il en prenait un autre de la main droite qu'il frottait sur le premier comme un archet sur une vielle. Il chantait en même temps, en français ; il chantait le Seigneur Jésus. Bientôt, des larmes de compassion pour les souffrances du Christ coulaient. Le chant se fondait en soupirs et en gémissements et la scène se terminait par une extase où François était comme suspendu au ciel [2].

Le saint Fondateur ne pouvait tolérer que ses religieux fussent tristes. Il les réprimandait lorsqu'ils avaient des visages abattus et mélancoliques. « Le plus sûr moyen de déjouer les mille ruses de notre ennemi, disait-il, c'est de posséder la joie spirituelle. Le démon exulte tout particulièrement lorsqu'il peut la ravir à un serviteur de Dieu. Il jette alors de la poussière dans les replis de sa conscience pour y répandre l'obscurité, ternir la candeur de son âme et en souiller la pureté. L'infernal serpent ne peut faire pénétrer son poison dans le cœur que la joie divine remplit. Les démons ne sauraient nuire au serviteur du Christ débordant d'une sainte allégresse. Au contraire, l'âme qui s'abandonne à la mélancolie se livrera facilement à la mauvaise tristesse ou bien se tournera vers les plaisirs mondains... Aussi, le serviteur de Dieu qui sent le trouble envahir son âme devra prier de suite et implorer le Père céleste jusqu'à ce que cette joie salutaire lui ait été rendue [3]. »

1. Cuthbert, p. 272.
2. Celano, *Leg. II*, pars II, 127.
3. Celano, *Ibid.*, 125, 128.

La joie spirituelle n'est-elle pas, d'après saint Paul, un « fruit de l'Esprit-Saint ? » (*Gal.*, V, 22.)

Chose admirable ! — déconcertante de prime abord et qui paraît pourtant si normale quand on réfléchit bien — plus François approchait de la mort et plus la joie grandissait en lui. N'était-ce pas par l'intermédiaire de la mort que son âme séraphique allait s'unir pleinement et définitivement à Dieu ?

Lorsque le médecin lui annonça qu'il mourrait dans quelques semaines, le bienheureux se coucha sur son lit, étendit avec une tendre dévotion les bras vers le Seigneur, et dit en grande liesse de l'âme et du corps : « Bienvenue sois-tu, sœur la Mort ! »

Et comme chez lui les grandes joies se traduisaient par des chants, il dit aux frères qui l'assistaient : « S'il plaît au Seigneur que je meure bientôt, alors appelez ici frère Ange et frère Léon pour qu'ils me chantent les louanges de notre sœur la Mort. » Quand ils furent près de lui, pleins de tristesse et douleur, ils chantèrent le *Cantique de notre frère le Soleil* que le saint avait composé. Le cantique terminé, François saisi d'une joie nouvelle, ajouta la dernière strophe en l'honneur de « notre sœur la Mort corporelle ».

Les chants continuaient le jour et la nuit.

Les soldats qui, sur l'ordre des magistrats d'Assise, montaient la garde pour empêcher qu'on emportât dans une autre ville le corps de François après sa mort, s'étonnaient d'entendre chanter dans la maison d'un moribond. Au lieu de chanter ne serait-ce pas mieux de méditer sur la mort ? Les habitants d'Assise commençaient à jaser. Frère Elie — homme pratique s'il en fût — eut peur que la réputation de sainteté de François n'en souffrît : « Mon cher Père, lui dit-il, je suis fort consolé et édifié, et pour vous et pour vos compagnons, de la joie que vous éprouvez dans votre maladie. Mais les gens d'Assise vous vénèrent comme un saint. Ils savent que votre fin est proche. Quand ils entendent chanter jour et nuit, ils se disent : Comment peut-il montrer tant de joie étant si près de mourir ? Ne devrait-il pas penser à la mort ? »

François répondit aussitôt : « Laisse-moi, mon frère, me réjouir dans le Seigneur, dans ses louanges et dans mes souffrances, car par la grâce du Saint-Esprit je suis tellement uni et joint à mon Seigneur, que je puis bien me réjouir en sa haute miséricorde [1]. »

1. Ces détails se trouvent à la fin du *Speculum Perfectionis*.

***

Il fallait que saint François d'Assise fût arrivé au suprême degré du détachement de toutes choses pour se réjouir ainsi à l'approche de la mort. Celle-ci n'avait rien de redoutable pour lui. Au contraire, elle était vraiment la messagère de Dieu.

Si nous craignons tant la mort, n'est-ce pas tout d'abord parce que nous tenons à la vie et aux choses d'ici-bas ? Le déchirement qu'opère en nous la définitive séparation de ce que nous aimons est si douloureux ! Et puis, n'étant pas des saints, nous redoutons la rencontre avec le Souverain Juge. Or depuis longtemps, François était intérieurement détaché de la terre, et son intimité avec Dieu lui faisait ardemment désirer de le voir et de s'unir à lui. « Je brûle du désir de partir (de ce monde) et d'être avec le Christ, » disait saint Paul (*Philipp.*, I, 23). « Enfin, ô Jésus, nous allons donc nous voir », disait à son tour une sainte célèbre à l'heure de sa mort. Tels étaient les sentiments de François dans sa dernière maladie.

Il les devait à son extraordinaire amour de la divine Pauvreté. Cet amour passionné l'avait sanctifié. Il lui avait permis aussi de remplir sa mission réformatrice. La plupart des maux dont souffrait l'Eglise avaient leur cause principale dans la surabondance des biens temporels. De là provenaient les âpres convoitises, les oppressions et l'altération des mœurs.

Des exemples de pauvreté absolue, tels que les donna François et ses compagnons, étaient le meilleur remède de ces maux. Quand on voyait ces hommes mépriser à ce point les biens de ce monde, vivre volontairement dans le dénûment, les humiliations et les austérités, on sentait vivement l'opposition qui existait entre l'Evangile du Christ et les abus du régime social de l'époque.

Sans doute, la société ne serait plus possible si tous ceux qui possèdent vendaient leurs biens, en donnaient le prix aux pauvres pour vivre d'aumônes. Mais il n'est pas à craindre que cet héroïsme se généralise. Le monde a cependant besoin de le voir se produire de temps en temps, en particulier à l'époque où vécut le *Poverello*.

Nous avions donc raison de dire, au début, que l'amour de Dame Pauvreté explique la mystique de François et aussi sa mission réformatrice.

PIERRE POURRAT.

VI

LA POÉSIE FRANCISCAINE DE LANGUE LATINE

Au milieu des contradictions qui se manifestent entre les différentes tendances de la poésie chrétienne au moyen âge, il ne serait pas impossible de distinguer un double courant qui porte les auteurs soit vers un classicisme exagéré et vers l'imitation servile de Virgile ou d'Horace, soit vers une forme de poésie familière plus libre, plus spontanée, qui abandonne volontiers les procédés de l'école et fait aussi bon marché de la rhétorique ancienne que des mètres classiques.

Dès l'époque de la renaissance carolingienne, — renaissance sur laquelle il convient d'apporter bien des réserves, — Alcuin, Théodulfe, puis Ermold le Noir se mettent à copier Ovide ; Adhelme, abbé de Malmesbury, s'essaie à chanter la virginité au moyen des plus extraordinaires métaphores ; le symbolisme sans grâce d'Odon ou de saint Pierre Damien, l'obscurité pédante d'Ekkehard le Vieux, l'hermétisme d'Hildebert de Lavardin, d'Alain de Lisle ou de Marbode ne semblent pas orienter la poésie vers le genre concret ou familier.

Cela est vrai : mais il y a la contre-partie.

Théodulfe n'a pas seulement composé des vers classiques sur la théologie ou la morale : il est l'auteur (contesté mais possible) de l'hymne *Gloria laus*, qui se chante le dimanche des Rameaux, au retour de la procession, avec chœurs alternés qui se répondent, à l'intérieur de l'église et sur le parvis :

« *Gloria, laus et honor tibi sit, Rex Christe, Redemptor,*
Cui puerile decus prompsit hosanna pium. »

Bède a écrit un *Hymnus de die judicii* rempli de visions effroyables et d'atroces descriptions :

« *Et vermes lacerant ignitis dentibus ossa.* »

Autre chose : peut-on méconnaître, au point de vue poétique, l'importance du genre nouveau introduit par Notker le Bègue : la séquence, avec ses images vigoureuses et hardies :

« *Jésus sauta du Ciel dans le ventre de la Vierge, et de là dans l'océan du siècle.* »
« *Saltum de caelo dedit in virginalem ventrem, inde in pelagus saeculi.* »

Enfin saint Bernard, après Adam de Saint-Victor, en conservant cette familiarité de langage, en y infusant toutes les ardeurs de son âme aimante et mystique, amène la poésie chrétienne au point où l'idéal franciscain la saisira pour la marquer de son empreinte.

Il y a donc bien, comme nous disions, dans cette poésie du moyen âge, un double courant : influence classique, tendance vers le genre concret et familier. D'ailleurs — la remarque a son importance — ces deux courants se confondent souvent dans l'œuvre d'un même écrivain et il convient de n'établir entre eux qu'une distinction de raison.

Le même phénomène s'observe à propos de la forme.

La métrique classique est en effet respectée par tous les poètes qui se flattent de continuer les traditions littéraires de Rome : Alcuin, Théodulfe, Adhelme, Ermold, etc... ; plus tard, nous verrons encore Anselme de Cantorbéry, Mathieu de Vendôme et Abailard composer des vers réguliers sur le modèle d'Ovide.

Mais, parallèlement, nous assistons au développement de plus en plus marqué du rythme syllabique qui, au lieu de mesurer les syllabes par la quantité, les compte. Dans ce genre de métrique, l'accent prend une importance nouvelle, les syllabes accentuées étant toujours distribuées de deux en deux ou de trois en trois. Enfin l'apparition de l'assonance et de la rime achève de nous convaincre qu'il faut voir, dans cette versification syllabique, l'origine de notre versification moderne.

Par le nombre et l'accentuation des syllabes, ces vers syllabiques repro-

duisent le rythme musical aussi bien que les vers métriques par la mesure et la quantité. Le temps faible est représenté dans la poésie métrique par une brève, dans la poésie syllabique par une atone ; le temps fort se marque dans la poésie métrique par une longue, dans la poésie syllabique par une accentuée.

A cet égard, les séquences de Notker le Bègue sont, historiquement, d'une importance capitale. Ont-elles, comme on l'a prétendu, valeur d'initiation ? Contentons-nous d'affirmer qu'elles ont été parmi les premières à procurer la réalisation d'une théorie métrique que l'on trouve fort clairement exposées, dès le VI^e^ siècle, dans l'*Epitomae* de Virgile de Toulouse.

Quoi qu'il en soit, on voit tout naturellement les écrivains qui s'inspiraient des traditions classiques continuer, durant la première partie du moyen âge, la métrique de Virgile. Au contraire, la poésie syllabique séduit davantage les poètes concrets, familiers, ou simplement les poètes religieux en quête d'un rythme moins savant, plus entraînant, plus sensible à l'oreille des foules en vue desquelles hymnes ou séquences étaient composées.

Le double courant, que nous tâchions de définir, se retrouve donc, aussi marqué, dans les formes métriques.

Mais entendons-nous bien : il serait inexact de vouloir faire de ces poésies familières, destinées à la foule, des poésies *populaires*, dans le sens que l'on prête généralement au mot. Ce ne sont point poèmes jaillis spontanément de l'âme du peuple, comme l'ont prétendu certains romantiques, recueillis ensuite et mis en ordre par quelque lettré ; ce sont des pièces composées par des hommes savants et cultivés, qui se sont *adaptés* au public qu'ils avaient à instruire ou à édifier. Il peut arriver d'ailleurs que l'on se trouve en présence de poésies familières traitées suivant le style et la métrique de Virgile, ou de pièces allégoriques et morales qui empruntent la versification syllabique. La distinction, pour réelle qu'elle soit, n'a rien d'absolu.

Mais le rôle de l'idéal franciscain ne sera-t-il pas justement de l'aider à se préciser ? Quand cet idéal va se répandre à travers l'Europe et chercher à s'exprimer sous la forme poétique, quelle sera son attitude, vis-à-vis de ce double courant qui se partageait alors les écoles et les monastères ?

***

Un des points essentiels de la mystique franciscaine, — le seul dont nous ayons à faire état ici, — c'est un amour passionné pour l'humanité de Jésus-Christ. On sait qu'au cours des âges l'âme chrétienne s'est plu à considérer davantage ou, suivant la métaphore reçue, à *mettre l'accent* sur tels ou tels attributs de la Trinité ou du Verbe Incarné, pour en faire le centre de sa dévotion ; quelquefois même cette préférence est passée du domaine mystique sur le terrain dogmatique : les deux hérésies contraires de Nestorius et d'Eutychès peuvent s'expliquer par là.

Le P. Exupère, dans ses *Mélanges ascétiques*, fait cette distinction entre les tendances des différentes écoles de spiritualité :

« Saint Benoît, dit-il, tout occupé de la présence du Créateur, semble avoir eu un culte plus prononcé pour Dieu le Père. Saint Ignace, homme à la fois de feu et de prudence, est l'envoyé du Saint-Esprit. Saint François est un vivant brasier d'amour, qui se consume devant le Fils et le Verbe fait chair » [1].

« Avant saint François, remarque justement le P. Ubald dans son étude sur *l'Ame franciscaine*, l'humanité chrétienne envisagea surtout le Christ triomphant. C'est le souverain Juge inexorable qui trône au portail des cathédrales. Avec saint François, Jésus redescend sur terre. Saint François se porte vers les côtés humbles et cachés du Christ, beaucoup plus que vers ses côtés glorieux. *Saint François est homme de pénitence*. Il est l'homme de Bethléem, de la Cène et du Calvaire. Pense-t-il autant au Thabor ? L'Alverne n'y fait point songer [2] ».

Mais, remarquons-le, la pénitence de saint François est remplie d'humanité, d'attirance, de bénignité : elle est fonction de la Passion et du Calvaire, mais aussi de la crèche et de l'Eucharistie. De là cette dévotion singulière pour la Vierge, le crucifix, le Saint-Sacrement et tout ce qui rappelle les mystères du Verbe. La vie entière du saint, les règles et les traditions de son Ordre sont pleines de cet idéal.

Par conséquent, fruit de l'amour personnel et passionné du Christ, la mystique franciscaine aura pour objet préféré cette même humanité.

1. Cité par le P. Ubald : *L'Ame franciscaine*, Paris, 1913, p. 61.
2. P. Ubald : *L'Ame franciscaine*, Paris, 1913, p. 70.

Mais qui ne voit que le culte de cette humanité portait presque nécessairement les poètes franciscains vers le genre concret et familier, plutôt que vers l'imitation de la poésie classique ? Frères d'un Ordre mendiant, prédicateurs des humbles, ils devaient émouvoir la foule et, pour cela, être compris d'elle ; passionnément épris d'un idéal qu'ils cristallisaient autour de la Crèche et du Calvaire, ils devaient décrire, peindre avec des couleurs fortes pour frapper l'imagination, obséder l'esprit d'images expressives, arriver jusqu'à l'âme, forcer l'amour.

C'est pourquoi, à travers saint Bernard et Adam de Saint-Victor, les poètes franciscains de langue latine se rattachent à la tradition littéraire de Notker le Bègue et de la poésie syllabique. A cet égard, Jacopone de Todi est peut-être le moins inconnu d'entre eux.

***

Figure étrange, toute en contrastes, que celle de ce Jacopo Benedetti, le riche bourgeois de Todi, devenu insensé pour l'amour du Christ, le doux poète que son zèle pour l'esprit franciscain a transformé en polémiste de réunion publique, l'enfant très soumis de l'Eglise qui s'est dressé un jour comme l'adversaire irréductible de Boniface VIII.

Né à Todi, il fait ses études de droit à l'Université de Bologne, où il mène joyeuse et coupable vie, débauché, prodigue et querelleur. Rentré dans sa patrie, il se révèle soudain comme un des premiers juristes de son époque, travailleur, retors, âpre au gain.

Il se marie : une jeune fille de grande famille, belle, riche, intelligente, lui donne le bonheur parfait.

Un jour de fête publique, l'estrade sur laquelle se tenait sa femme, avec d'autres dames de la ville, s'écroule dans un grand fracas. L'époux, le cœur torturé, reçoit dans ses bras, déjà morte, la compagne qu'une ville entière lui avait enviée ; quand il lui fait ôter son vêtement, avec l'espérance de pouvoir encore la soigner, il s'aperçoit qu'elle porte un cilice.

De ce jour, Jacopo Benedetti était devenu fou.

Fou de douleur et fou de remords, car il avait la certitude d'être le seul coupable des péchés expiés sous ce cilice.

L'idée d'une pénitence héroïque s'empara de lui, et il comprit ces deux mots : la folie de la croix.

Il connut la soif d'être méprisé, la volupté de l'humiliation, les délices des moqueries, la joie des immondices lancées par une populace qui ricanait, et qui, par dédain, changea son nom en celui de Jacopone.

Tempérament exalté, excessif en tout, il demande à entrer dans l'Ordre des Frères Mineurs : mais on met longtemps à lui en ouvrir la porte.

Ses pénitences étaient extraordinaires, un peu excentriques parfois. Il acquit rapidement une très grande influence parmi les Spirituels. Quand Pierre de Morone, en 1294, effrayé par les responsabilités du souverain pontificat, eut repris le chemin de la solitude, que l'on s'imagine la stupeur, puis la colère de Jacopone en apprenant que Boniface VIII, révoquant les concessions de son prédécesseur, avait supprimé les privilèges des Spirituels, et les avait replacés sous l'obéissance des Conventuels !

Aimant passionnément l'Eglise, mais aveuglé par les passions politiques de ceux qui l'entouraient et qui espéraient faire résonner à leur profit les accents de cette puissante voix, Jacopone, ignorant toute mesure, se lança dans la lutte contre le pape. Mais quand les troupes de Boniface VIII se furent emparées du couvent où il résidait, à Palestrina, il expia longuement au fond d'un cachot, pendant cinq ans, sa rébellion envers le Saint Siège. Que lui importait par ailleurs l'humiliation et la souffrance, à lui, le pénitent intrépide, le dilettante de l'abjection ? Mais ce qui lui brisait le cœur, en ces jours de lutte et de deuil pour l'Eglise, c'était de se sentir retranché du corps mystique, frappé de l'excommunication : « Le pasteur, pour mon péché, m'a mis hors de la bergerie, soupire-t-il dans ses vers ! » Et plus loin : « Absous-moi, écrit-il au pape, absous-moi, et laisse-moi les autres peines, jusqu'au moment de quitter ce monde ! »

Mais il devait rester en prison jusqu'au jour où l'homme à la fleur de lys entrerait dans Anagni : et quand Benoît XI eut relevé de l'excommunication les Colonna et leurs partisans, Jacopone se retira dans un couvent de Collazone, où cette âme, égarée peut-être, mais toujours droite et aimante, put achever ses jours en continuant d'aimer le Christ, ses frères et la pauvreté.

Tel est l'homme que l'Ordre franciscain regarde, avec raison, comme un de ses plus grands poètes. On sait que ses œuvres sont considérées, à juste titre, comme un des monuments qui ont contribué à fixer la langue italienne.

Parmi ses poésies latines, beaucoup ont vu leur authenticité contestée par différents critiques. Aussi, nous contenterons-nous d'examiner ici le seul *Stabat* qui suffit à fonder solidement la gloire poétique de Jacopone.

Il n'existe aucune raison véritablement sérieuse pour ne pas attribuer le *Stabat Mater* à Jacopone de Todi. D'une part, ni saint Grégoire le Grand, ni saint Bernard, ni Innocent III, ni saint Bonaventure, ni Jean XXII ne possèdent de titres suffisants, et les critiques qui ont patronné leur candidature sont forcés de convenir que, sur un point ou sur un autre de leur système, subsistent un certain nombre de contradictions dont ils ne peuvent rendre raison. Par ailleurs, la tradition manuscrite est presque tout entière en faveur de Jacopone.

On sait que saint François avait voulu, parmi ses frères, des chanteurs populaires qui, à l'exemple des jongleurs profanes, devaient attirer la foule et la captiver par la simplicité des sentiments et le charme des vers. Il y a là une conception d'art à la fois idéaliste et plébéien tout à fait dans la ligne de l'idéal franciscain.

Le *Stabat* est un de ces chants, chant simple et exalté, positif et mystique, audacieux et déférent, quelque chose comme une transcription en latin des plus beaux poèmes de Jacopone en langue vulgaire :

Donna del paradiso
Lo tuo figliolo e preso
Jesu Christo beato.
. . . . . .
O figlio, figlio, figlio
Figlio amoroso giglio
Figlio cui da consiglio
Al cor mio angustato...

Madona, ecco la cruce
Che la gente la duce
Ove la vera luce
Dei esser levato...

Mais le *Stabat* a d'autres origines, d'autres sources auxquelles Jacopone a emprunté ses idées et ses mots : par exemple, une séquence de Notker

« *De compassione beatae Mariae Virginis* », où l'on retrouve presque textuellement la seconde strophe du *Stabat :*

O quam tristis et afflicta
Fuit illa benedicta
Mater Unigeniti !
Quae moerebat et dolebat
Et tremebat quod videbat
Nati poenas inclyti !.....

Nous pouvons noter encore la longue séquence connue sous le nom de « *Planctus Beatae Mariae Virginis* », d'autres *Planctus*, une homélie de saint Ambroise, enfin le *Stabat* grec de Joseph l'hymnographe, qui, le Vendredi saint, constitue, dans le rite byzantin, la partie chantée de l'office appelée *encomia :*

« Votre mère toute immaculée pleura amèrement, ô Verbe, lorsqu'elle vous vit dans le sépulcre, vous, le Dieu ineffable et sans commencement.....

« Qui me donnera des pleurs et des sources de larmes ? » s'écria la Vierge, épouse de Dieu, « afin que je pleure mon doux Jésus.....

« En vous voyant descendu de la Croix, ô Verbe, la toute chaste Marie vous pleura comme une Mère !

« O lumière de mes yeux, ô mon enfant très doux, comment êtes-vous caché dans le sépulcre ?.....

« Rendez dignes vos serviteurs, ô Vierge, de voir la résurrection de votre fils ! »

*
* *

De tout cela, Jacopone a formé le *Stabat*, la séquence qui est dans toutes les mémoires chrétiennes, le chant des pèlerinages et des chemins de Croix.

Debout se tenait la Mère des Douleurs,
Toute en larmes, bien près de la Croix
Sur laquelle son Fils était cloué.

Son âme toute gémissante,
Toute brisée, toute dolente,
Un glaive l'a traversée.

Oh ! combien triste et affligée
Fut la mère de bénédiction,
La mère de cet unique enfant !
Elle se lamentait, gémissait
Et tremblait tandis qu'elle voyait
Les peines de son généreux fils !

Mais quel homme ne pleurerait
A voir la Mère du Christ
Dans un si grand supplice ?
Mais qui pourrait ne point être brisé
A contempler cette mère d'amour
Souffrant avec son petit ?

Pour les fautes de sa nation,
Elle voit Jésus dans les tourments
Soumis aux coups de fouet.
Elle voit son enfant si doux
Mourir et, sans consolation,
Rendre le dernier soupir.

O Mère, source vive d'amour,
Je veux sentir aussi ta douleur si forte,
Oh ! fais que je pleure avec toi !
Fais que mon cœur soit tout de flamme
Pour aimer le Christ mon Dieu,
Et que toujours j'aie sa faveur !

Mère toute sainte, fais cela :
Grave les plaies du Crucifié
Dans mon cœur, bien solidement !

Ton fils s'est couvert de blessures
En s'abaissant pour moi à tant de maux ;
Oh ! partage avec moi ta douleur !

Fais qu'avec toi vraiment je pleure,
Que je souffre avec le crucifié
Tant que ma vie durera.
Près de la Croix, avec toi, debout,
Que sans murmure je devienne
L'associé de ta douleur : c'est mon vœu.

Vierge, exquise fleur des vierges,
Ne me sois point dure maintenant :
Laisse-moi partager tes pleurs.
Fais que je porte en moi le Christ mort
Fais-moi son compagnon de souffrance,
Que j'aie toujours ses plaies devant moi !

Fais-moi souffrir de ces plaies,
Donne-moi l'ivresse de la Croix,
Pour l'amour de ton Fils !
Et que plein d'ardeur et de flamme,
Par toi, Vierge, je me trouve défendu,
Au jour du grand jugement.

Donne-moi la Croix pour gardienne,
La mort du Christ comme défense,
Sa grâce comme réconfort.
Et quand mon corps devra mourir,
Fais que mon âme ait en partage
La gloire dans le Paradis.

*
* *

Jacopone de Todi a passé longtemps pour être l'auteur d'un autre *Stabat*, le *Stabat* de la Crèche :

Stabat Mater speciosa,
Juxta fenum gaudiosa,
Dum jacebat parvulus.
Cujus animam gaudentem,
Laetabundam et ferventem
Pertransivit jubilus.

Mais rien, dans la tradition manuscrite, n'autorise l'attribution de ce poème à Jacopone. Comme l'a fort bien remarqué le P. Pacheu : « On ne se parodie pas soi-même quand on a produit une pièce d'une sensibilité profonde..... La forme même ne traduit-elle pas un humaniste du XVe siècle, et un jeu qui sent l'esprit de l'école plus que la touche affective et toute spontanée du rude convers ? »

Les siècles ont laissé dans l'oubli la séquence de la crèche et gardé celle du calvaire ; c'est par elle que Jacopone de Todi conserve une place bien à part dans la galerie des poètes franciscains. Il est peu de chants plus chers à la piété chrétienne, peu de chants que les siècles aient répétés avec tant d'âme et de foi : le *Stabat*, « la prose qui rend de l'eau et du sang comme la plaie du Christ », suivant l'expression de Huysmans ; le *Stabat*, le chant des pèlerinages et des chemins de Croix !

***

Sur le thème des douleurs de la Vierge, nous trouvons dans l'*Arbor Vitae* d'Ubertino da Casale (l. IV, ch. 25) un *planctus* anonyme qui semble manifestement d'inspiration franciscaine : « *Dictavit quidam devotus* », déclare l'auteur [1]. Mais la forme comme les idées font penser à quelque Frère Mineur nourri des traditions de Jacopone et de Thomas de Celano.

Il s'agit d'un dialogue entre la Vierge et la Croix : la Vierge redemande son fils à la Croix qui le lui a ravi ; la Croix refuse de le rendre et de compromettre le salut du monde.

La pièce est en strophes de quatre vers assonancés, dont nous donnons ici les plus significatives :

1. Cf. F. Callaey : *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVe siècle : étude sur Ubertin de Casale*. Louvain, 1911, p. 78 et s.

VIRGO : *O crux dura, quid fecisti ?*
Multum certe praesumpsisti
Christum Deum suscepisti
Qui creavit omnia.....

Crux, redde mihi filium,
Jam non respecto alium,
Totum meum solatium,
Sicut Scripturae praedicant.....

CRUX : *Virgo tibi respondeo :*
Pro mundo Jesum teneo,
Hunc tibi non restituo
Ut mundum a morte redimat.....

Deus mortem ordinavit ;
Mundum morte subjugavit,
Et propter hoc degustavit
Quod aliis ordinavit.....

Virgo tu Evae filia
Matrem damnatam libera,
Solve serpentis vincula,
Mundus te laudans serviat.....

Per haec te mundus laudabit,
Paradisus exsultabit,
Christus Adam liberabit,
Resurgens die tertia.....

VIRGO : *Crux, verba tua audio,*
Sed dolore careo,
Jesum pendere video,
Inter latrones viliter.

CRUX : *In me se humiliavit,*
Per me caelum laetificavit,
Et infernum spoliavit,
Christus agens humiliter.....

Debes ergo te gaudere
Neque mundo invidere,
Quod per mortem providere
Voluit ei Rex gloriae.

Mundus debet me amare
Et devote salutare,
Se mihi totum inclinare
Pro Christi amicitia.

Enfin la Vierge et la Croix cessent leur dispute et concluent la paix :

VIRGO : *Pacem simul habeamus,*
Amplius ne contendamus,
Deo cuncta committamus,
Cui sit laus et gloria.

Mortem jam non timeamus,
Crucem omnes diligamus,
Deo pure serviemus
Cum omni reverentia. Amen.

Ce dialogue était-il simple jeu poétique ? était-il destiné à être joué par deux acteurs ? Nous ne pouvons faire sur ce sujet que des hypothèses sans fondement. En tout cas, un poème de ce genre porte nettement la marque de l'inspiration franciscaine : outre une conception très théologique de la Rédemption, on y retrouve cet accent d'ardeur et de générosité, cette compréhension de la douleur humaine associée aux souffrances divines qui nous avaient déjà frappés dans le *Stabat* de Jacopone.

*
* *

Si nous abandonnons un moment, pour le reprendre bientôt, le genre de la séquence, nous nous trouvons en présence de deux œuvres de saint Bonaventure, dignes à tous égards de figurer parmi les plus belles poésies du moyen âge finissant : les *Laudes B. Mariae Virginis* et la *Philomena*. Leur authenticité a été contestée : qu'il nous suffise de savoir que les raisons alléguées ne sont pas tellement probantes qu'une présomption fondée ne puisse subsister en faveur du docteur séraphique.

Les *Laudes B. Mariae Virginis* comprennent quatre-vingt-cinq strophes qui commencent toutes par une des lettres initiales de l'*Ave Maria*, lequel compte quatre-vingt-cinq lettres. Il faut avouer que le morceau ne manque pas de monotonie ; néanmoins on y rencontre des strophes souvent gracieuses :

Ave caeleste lilium,
Ave rosa speciosa,
Ave mater humilium,
Superis imperiosa :
Deitatis triclinium,
In hac valle lacrimarum,
Da robur, fer auxilium,
O excusatrix culparum !.....

Ecce stupet humanitas,
Quod sis Virgo puerpera,
Scire nequit fragilitas
Tantae virtutis opera,
Fides transcendens aethera
Confitetur et veritas ;
Ex te, mater christifera,
Carnem sumpsit Divinitas.....

Rosa decens, rosa munda,
Rosa recens, sine spina,

Rosa florens et fecunda,
Rosa gratia divina
Facta caelorum regina,
Non est nec erit secunda ;
Tibi rei medicina
Nostris coeptis obsecunda.....

In te solo spes figitur
Omnis humani generis,
Per te solam destruetur
Adae peccatum veteris ;
Vitae portus es miseris,
Per te solus acquiritur,
Nescit reatum sceleris
Qui te devote sequitur !

Si nous examinons maintenant le poème intitulé *Philomena*, nous nous trouvons en contact avec ce lyrisme mystique qui constitue le fond même de l'âme de saint Bonaventure ; la philosophie platonicienne, il faut l'avouer, en considérant toutes choses dans l'absolu, avait puissamment contribué à développer chez lui les deux facultés qui font les poètes : l'imagination et l'amour.

Philomena c'est le rossignol, et de cet oiseau saint Bonaventure fait le symbole de l'âme humaine. La journée du rossignol s'écoule, et représente en chacune de ses heures les phases de la vie terrestre du Christ. L'allégorie se développe avec un lyrisme puissant et une richesse d'images rare : il faudra attendre jusqu'à sainte Thésèse pour en retrouver quelque écho.

« Philomène, messagère de la douce saison, qui annonces la fin des pluies et des hivers, toi dont le tendre chant calme les âmes, très sage oiseau, de grâce, viens à moi.

« Viens, viens ; je t'enverrai là où je ne puis voler ; mon bien-aimé sera consolé par tes chants ; la voix de ta tendre lyre adoucira ses tristesses ; mes paroles, hélas ! ne peuvent arriver jusqu'à lui.

. . . . . .

« On dit du rossignol qu'au premier soupçon de la mort, il vole au som-

met d'un arbre, et que là, dès le lever de l'aube, il commence ses chants.

« Très doux sont ses chants quand ils devancent l'aurore ; mais quand le jour monte avec la première heure, il élève plus tendrement la voix, ne souffrant dans ses mélodies ni silence ni repos.

« Vers la troisième heure, il ne connaît plus de mesure, l'allégresse croissant toujours dans son cœur ; sa petite gorge semble se briser ; sa voix devient toute vibrante ; il brûle d'atteindre des sons plus éclatants.

« Mais quand à l'heure de midi le soleil est dans sa brûlante splendeur, un trop grand effort brise sa trop faible poitrine. — Oci, oci... sont les derniers sons qu'il fait entendre ; ses chants s'évanouissent dans sa souffrance.

« La lyre de Philomèle est brisée ; le pauvre oiseau est palpitant ; il va mourir. Il meurt quand vient le soir ; la vie s'échappe avec les dernières gouttes de son sang.

« Tu as entendu, bien-aimée [1], l'histoire de l'oiseau ; mais j'ai dit, souviens-toi, que ses chants ont des convenances mystiques avec la loi de Jésus-Christ.

« Comprends donc maintenant que Philomèle est l'âme pleine de vertu et d'amour qui, parcourant la patrie qu'elle aime, fait entendre des chants délicieux.

« Pour encourager sa sainte espérance, apparaît devant elle une journée mystique. Les bienfaits que l'homme a reçus de la main de Dieu sont les heures de ce beau jour.

. . . . . .

« Elevant au Ciel la voix de son cœur, elle commence son chant dès le lever de l'aube, louant et glorifiant le Seigneur, dans le souvenir très reconnaissant de sa magnifique création.

« Elle dit : « Seigneur très bon, vous avez manifesté en me créant la largeur de votre saint Amour, car vous méditiez de me faire gratuitement la compagne de votre gloire, moi gratuitement aimée.

« O merveilleux honneur qui me fut donné quand vint se graver en moi la ressemblance du Seigneur, mais honneur qui devait grandir toujours si je n'avais violé les ordres divins.

. . . . . .

« O unique suavité, ô unique douceur, ô ravisseur béni des cœurs aimants,

1. Il va de soi que, pour la forme comme pour le fond, on peut relever dans la *Philomena* de très nombreuses imitations du Cantique des Cantiques. Cf. notamment I, 8 ; II, 1, 2, 8, etc., etc...

tout mon trésor je te le confie, tout ce que j'ai, tout ce que je suis, je te le donne.

« Tel est l'*oci* de l'âme joyeuse, tout oppressée d'amour ; elle redit que la créature doit aimer le Créateur qui eut pour elle de tels soins.

. . . . . .

« Ainsi méditant, l'âme traverse l'aube. Elle atteint la première heure du jour. Sa voix s'élève alors ; c'est le temps des miséricordes, où le Seigneur vient, caché sous les voiles de l'humanité.

« Alors, l'âme se fond d'amour ; tremblante, elle considère l'Auteur tout-puissant des choses..... pauvre enfant plaintif comme l'un de nous, venu pour guérir nos anciennes langueurs.

. . . . . .

« Animée de ces sentiments, l'âme pieuse a soif de pauvreté, de pénitence, d'humilité ;

« Toute peine lui devient amour, elle méprise tout l'éclat du siècle.

« Tandis qu'elle considère ainsi l'enfance du Christ, chantant avec allégresse le cantique de la première heure, la troisième heure sonne, rappelant qu'il a souffert pour l'enseignement des hommes.

« L'âme repasse alors, dans un souvenir plein de mélancolie, les travaux du Christ, sa soif, sa faim, son corps transi de froid, les ardeurs du soleil qu'il a portées, les sueurs, tout ce qu'il a souffert pour les pécheurs, tandis qu'il voulait changer leur vie.....

« La voix de l'âme est comme brûlée par les souffles de l'amour. *Oci*, *oci*, crie le céleste oiseau, et il n'aspire plus qu'à mourir au monde, à ses dangereuses mollesses, à ses cruelles délices.

. . . . . .

« *Oci*, *oci*, crie-t-elle, versant des larmes sur l'exil terrestre du Christ, s'efforçant de louer et de glorifier encore la généreuse victime de ses péchés.

« En ce temps-là l'âme est comme enivrée ; mais l'heure de midi approche, la chaleur devient plus brûlante..... Pour exciter en elle les aiguillons de l'amour, voici venir la passion du Christ.

. . . . . .

« Possédée comme d'une sainte folie l'âme s'écrie alors : « Viennent les bourreaux qui m'attachent à la Croix ; ô Christ ! la mort me sera trop douce, si, mourante, je puis te serrer dans mes bras.

. . . . . .

« Mais si cet excès de joie est refusé à ma misère, je me choisirai une croix nouvelle, la croix des gémissements et des pleurs sans fin, jusqu'à ce que le jour vienne de quitter l'exil. »

« A ces mots, l'âme, aimant encore, et encore plus embrasée, défaille et s'évanouit ; elle n'a plus de voix ; l'amour croissant la jette dans les dernières langueurs.

« La lyre de sa douce voix est brisée ; sa langue palpite encore mais tout fait silence ; elle n'a plus de paroles, elle n'a plus que ses larmes ; elle pleure donc encore pour son Dieu ; elle ne peut arracher ses yeux des plaies du Christ ; elle n'en peut arracher son cœur.

« ... Eblouie... fascinée, vous diriez qu'elle le fixe... son bien-aimé mourant est devant elle... ses yeux ne quitteront pas la Croix ; là où est l'amour, là est le regard.

. . . . . .

« Elle ne regarde plus la terre ; les consolations du monde lui semblent des poisons. Le soir vient, elle meurt..... un dernier effort d'amour a rompu le dernier fil.....

« Car, entendant le Christ s'écrier sur le soir : « *Consummatum est !* » et voyant qu'il expire, elle jette un cri..... la voix du Christ a atteint, a blessé son cœur.

« Blessure mortelle !..... Elle expire donc ; mais que bienheureuse est sa mort ! Le ciel s'ouvre ; elle se voit digne de la société des saints.

« O belle âme ! ô belle rose ! ô lis de la vallée ! ô pierre précieuse, toi qui méprises les joies souillées de la chair, bénie soit ta dernière heure ! bénie soit ta mort [1] ! »

Ce poème fait évidemment penser aux anciennes « *Horloges de la Passion* » où les heures canoniales symbolisent les différents moments de l'agonie

1. Eia, dulcis anima, eia dulcis rosa,
Lilium convallium, gemma pretiosa,
Cui carnitatis foeditas extitit exosa,
Felix tuus exitus morsque pretiosa.
. . . . . .

Nous avons emprunté en les modifiant quelque peu, ces fragments du poème à une traduction anonyme parue à Lyon en 1882.

du Christ. Tel qu'il est, cependant, il reste, au point de vue poétique, une des plus curieuses productions du XIII^e^ siècle finissant. La mystique en est élevée, mais la forme en reste toujours claire. L'idéal franciscain, tout baigné de joyeuse lumière, ne sait point ensevelir dans le secret des cloîtres ou des châteaux intérieurs les colloques de l'âme avec son Créateur : c'est en plein midi que le rossignol défaille, face au soleil.

*
* *

Si nous jetons maintenant un rapide coup d'œil sur la littérature didactique, nous devons avouer sans détour qu'elle soutient mal la comparaison avec l'ardeur généreuse de Jacopone ou le lyrisme de saint Bonaventure.

Un certain Frère Mineur, Bongiovani de Cavriana, avait composé, dans les premières années du XIII^e^ siècle, un long poème de quinze cents vers intitulé : l'*Anticerberus* ou *Contre l'Enfer*, l'enfer qu'il faut frapper à mort en fuyant les vices et en pratiquant les vertus pendant l'existence terrestre.

L'œuvre débute par un long exposé de la doctrine chrétienne : et comme certains points de morale s'expriment malaisément en vers, le brave frère, sur la demande de ses amis, avait composé, en prose, un « *Commentum super Anticerberum a fratre Bonjoanne mantuano editum.* »

Donc, l'âme a trois ennemis : la chair, le monde, le démon. Bongiovani démasquera ces trois tyrans et aidera à en triompher :

« *Compatriota Maro describit carmine claro*
Pascua, rura, duces ; nos bona, prava, cruces.

En avant maintenant, pour la parade :

« *Huc properate senes, juvenes, pueri, seniores,*
Clamitat iste liber qui tollit crimina, mores
Donat odoriferos jactatque per agmina flores.
Hic liber, istud opus renovabit sordidiores,
Et faciet cunctos Jove claro lucidiores. »

Le frère Bongiovani manque de modestie, n'aime pas l'esprit du monde et lui dit son fait sans ménagement :

Siccine tu loqueris, loqueris sic, pessima larva,
Quam decet horrendis vexare ligonibus arva?
Haeccine sic loqueris? Tua sunt monimenta profana :
Quicquid habes et habere potes sunt omnia vana.....
Tu fons Tantalicus, tecum mors, tu laberinthus,
Antrum Cyclopum, tu fructus lethifer nutus.....
Eumenidum mater, furiarum, magna Megera.....
Tu barathrum, lamia, pelago terebrata carina.....
Protheus es falsus, removendus, caecus, amarus.

Finissons-en : ce poème de l'*Anticerberus* est une véritable forêt de lieux communs. Ajoutons également ceci : bien que composé par un Frère Mineur, il est d'inspiration peu franciscaine. Pas d'amour pour la création, par de rire, pas de joie : la tristesse et l'austérité obligatoires dans le monde. L'univers est mauvais et l'homme est souillé pour toujours.

C'est donc là poésie triste et poésie savante, qui n'était point aussi goûtée du peuple que les belles strophes de saint Bonaventure, les *Planctus* ou les proses : revenons donc, pour terminer, à la poésie des hymnes et des séquences.

***

Julien de Spire, à la fin du XIII^e^ siècle, a composé, pour les fêtes de saint François et de saint Antoine, des offices rimés qui ne manquent point d'originalité.

Voici, par exemple, l'invitatoire pour la fête de saint François :

Regi quae fecit opera
Christo confiteantur,
Cujus in sancto vulnera
Francisco renovantur.

La troisième antienne des Laudes, pour la même solennité, résume en quelques vers toute l'œuvre du saint :

Tres ordines hic ordinat,
Primumque fratrum nominat
Minorum pauperumque,
Fit dominarum medius,
Sed poenitentum tertius
Sexum capit utrumque.

Du même Julien de Spire, l'invitatoire pour l'office de saint Antoine :

Jam Christum chorus humilis
Alacrius
In jubilo collaudet.
In quo sacerdos nobilis
Antonius
De veritate gaudet.

L'office des Stigmates de saint François est de Guiral Ot (Gerardus Odonis † 1344) et renferme une hymne d'une assez belle inspiration, mais qui, par beaucoup de côtés, emprunte ses idées à Julien de Spire.

***

Le poète par lequel il convient de clore ce tableau de la poésie franciscaine, c'est Thomas de Celano, l'auteur du *Dies Irae*.

Que savons-nous de lui ? Beaucoup de choses et rien. Il comptait, dit-on, parmi les compagnons de saint François. Peu importe d'ailleurs sa vie ; une œuvre seule suffit à sa gloire. Nous analysions tout à l'heure le *Stabat*, la séquence rouge de la Croix ; voici maintenant le *Dies Irae*, la prose sombre des morts.

Originairement, le *Dies Irae* n'était pas une séquence de la messe [1]. C'était un *rythmus*, un *planctus ;* la strophe *Oro supplex* en marquait la conclusion normale. Plus tard seulement le *Lacrymosa* et le *Pie Jesu* sont venus s'ajouter au texte primitif ; il y a d'ailleurs entre ces deux dernières strophes et le reste du poème une absence complète de cohésion ainsi qu'une grande différence de rythme.

1. Cf. A. Gastoué, *Les origines du* Dies Irae. *Études franciscaines*, 1908, t. XX, page 399 et suivantes.

Le caractère le plus surprenant de cette composition poétique c'est son manque absolu d'originalité, qui ne nuit en rien à sa beauté littéraire, qui n'enlève rien à l'admiration des lettrés, rien à l'émotion des croyants.

Les sources du *Dies Irae* sont légion. Des versets sur le jugement dernier étaient dispersés çà et là dans la Bible, dans la liturgie, dans les poètes, dans les théologiens. Thomas de Celano les a rassemblés et leur a donné un rythme.

Le *Dies Irae* se trouve d'abord en germe dans la prophétie de Sophonie (ch. I) :

Dies irae, dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis.
Dies tubae et clangoris... etc...

A noter également des passages de saint Mathieu (XXV, 33) et de l'Apocalypse (XX, 12) dont le poète s'est directement inspiré.

Mais la principale source fut évidemment le *Libera :*

Libera me, Domine, de morte aeterna, in die illa tremenda ;
Quando caeli movendi sunt et terra :
Dies illa, dies irae, calamitatis et miseriae, dies magna et amara valde.
Quando caeli movendi sunt et terra :
Tremens factus sum ego et timeo, dum discussio venit atque ventura ira.
Quando caeli movendi sunt et terra.

Les œuvres connues, aussi bien que les proses anonymes du moyen âge, foisonnent d'allusion au jour du jugement : il en est peu qui, par quelque pensée ou quelque expression, ne soient représentées dans le corps du *Dies Irae :* Prose de Montpellier, saint Pierre Damien, Adam de Saint-Victor, Hildebert, saint Bernard et combien d'autres ! Quand on réunit ces textes bout à bout, et qu'on les compare au *Dies Irae*, on a l'impression, — suivant le mot d'un critique, — qu'on se trouve en présence d'une œuvre déjà connue en presque tous ses éléments, et cependant inattendue :

Jour de colère, en ce jour-là
Le siècle en cendres s'en ira,
David l'a dit, et la Sibylle.

Quel tremblement se produira
Lorsque le juge surviendra,
Pour tout scruter sans rien laisser !

La trompette épandra l'épouvante
Sur les tombeaux de tout pays,
Poussant tout homme au tribunal.

Stupeur de la mort et de la nature,
Quand revivra la créature,
Pour répondre à l'accusateur !

On produira le grand registre
Où est écrit tout ce qu'il faut
Pour pouvoir condamner le monde.

Et quand le juge s'assiéra,
Ce qui se cache apparaîtra,
Rien d'impuni ne restera.

Que dire alors, en ma misère ?
Quel avocat puis-je choisir,
Si le juste n'est pas sans crainte ?

Roi d'effroyable majesté,
Qui sauves les sauvés par bonté,
Sauve-moi, Source de pitié !

Rappelle-toi, Jésus si bon,
Que c'est pour moi que tu fis route,
Ne me perds point en ce jour-là.

En me cherchant, tu t'es assis, bien las,
Pour mon rachat tu as souffert la Croix,
Que tant de maux ne soient pas vains !

Dieu de justice et de vengeance,
Fais-moi cadeau de mon pardon,
Avant le jour de l'échéance.

J'implore comme l'accusé,
La honte couvre mon visage,
Dieu, pardonne à ton suppliant.

Tu as absous Magdeleine,
Tu as écouté le brigand,
Tu m'as donné ainsi l'espérance.

Mes prières sont bien indignes,
Mais fais quand même, toi si bon,
Que le feu éternel m'épargne !

Fais-moi place entre tes brebis,
Sépare-moi des boucs mauvais,
Et me place en ta partie droite.

Quand tu confondras les maudits,
Les traînant vers les feux cruels,
Avec tes bénis, appelle-moi.

Je t'en supplie à deux genoux
Et le cœur broyé comme cendre
Prends donc souci de mon trépas !

O jour de larmes, en ce jour-là
Quand de sa cendre revivra
L'homme coupable, au jugement,

Donne-lui, Seigneur, ton pardon,
O doux Jésus, ô Dieu si bon,
Et de ton repos fais-lui don. Amen.

Les physiciens démontrent qu'une eau absolument calme, progressivement refroidie, peut supporter sans se prendre des températures inférieures au zéro ; mais qu'un corps étranger vienne troubler à ce moment l'immobilité du liquide, immédiatement une réaction se produit et l'eau n'est plus qu'un bloc de glace translucide.

Des images, des désespoirs, des frayeurs, des espérances sur l'heure du jugement et le mystère de la mort flottaient depuis toujours dans l'immobilité des âmes ; il a suffi du génie humble et croyant d'un poète, il a suffi de l'esprit franciscain pour faire cristalliser tous les éléments restés en suspens dans l'âme humaine depuis tant de siècles et pour donner au monde le *Dies Irae*, lumineux comme un bloc de cristal et froid comme la tombe.

***

Poésie concrète et familière, disions-nous en commençant, de la poésie franciscaine en langue latine. De fait, c'est bien cela.

Poésie aimante, pourrions-nous ajouter, poésie expressive, qui parle pour faire partager aux autres l'excès de vie intérieure qui surabonde en elle, poésie humaine, centrée tout entière autour du Christ-Homme.

Des Calvaires, des crèches, des Eucharisties, des tombeaux, voilà ce qu'a chanté l'âme franciscaine avec un accent bien à elle [1].

Le chantera-t-elle longtemps encore ?

Hélas, la poésie chrétienne mourra de ne pouvoir renouveler ni ses idées, ni son langage. Puis, il faut le dire, cette poésie syllabique, familière, avait connu au moyen âge une magnifique floraison : laissant aux savants les mètres de Virgile, elle avait essayé de faire goûter et sentir au peuple, dans un rythme qui lui fût accessible, l'idéal évangélique de Bernard et de François.

Mais le siècle passera : l'humanisme apparaîtra ; les fidèles de Virgile, jugeant de très haut ces rythmes populaires, commenceront à parler de renaissance.

1. On a prétendu découvrir une influence franciscaine dans les poésies eucharistiques composées par saint Thomas d'Aquin pour l'office du Saint-Sacrement. Outre qu'il faut se montrer toujours très prudent avant de conclure à une influence littéraire, on admet mal une ressemblance, — autre qu'une rencontre fortuite de vocabulaire, — entre la façon dont peut se traduire l'amour intellectuel de saint Thomas et l'amour affectif de saint Bonaventure. Ce sont deux sentiments de même grandeur, de beauté égale, qui vont au même but, mais dont l'expression diffère le plus souvent.

Ces recherches de mots, ces créations, ces assonances, ces modes si simples et si expressifs ne seront plus compris ; on assistera à ce spectacle absurde : des écrivains comme Pétrarque, des prélats sans esprit ni goût seront chargés de réformer les livres liturgiques, de remanier les vieilles hymnes du moyen âge, de les habiller, de les farder, de les faire passer sous la toise métrique d'Horace.

De ce jour, la poésie familière a vécu et les fils de saint François n'ont plus chanté.

Est-ce à dire qu'il y a, dans l'œuvre de l'humanisme et de la Renaissance, à côté d'un essai de rénovation et de redressement que leurs apologistes se plaisent à mettre en lumière, tout un travail de mort fait des ruines accumulées dans le patrimoine d'art du moyen âge ?

Peut-être.

Dominique TARDI.

VII

LES LAUDI

I

La laude religieuse italienne dérive des traditions de l'Eglise, se développe selon les goûts et les besoins du peuple, tire enfin toute la puissance de sa sève et toute la fraîcheur de sa floraison de cet ineffable renouveau de la conscience chrétienne que saint François ouvre et annonce dans le monde. De ces trois éléments qui concourent à son histoire, le premier est, à ne pas en douter, le plus externe et le plus susceptible d'interprétations différentes.

On peut, néanmoins, conclure de tant de doctes recherches que la laude opposée aux hymnes latins de la liturgie par son indépendance de tout exemple classique, leur est apparentée par l'égalité des strophes et en ceci surtout qu'elle apparaît comme la conséquence de ce développement de la poésie syllabique que M. Tardi expose dans ce même volume. Beaucoup de caractères marquent sa différence d'avec les autres genres de la lyrique ecclésiastique mais elle révèle un nombre presque égal de ressemblances. Le nom même de laude lui est commun avec les laudes latines qui comme elles avaient pour but et pour sujet de glorifier Dieu, la Vierge et les saints. Et à ces *séquences* la laude est aussi rattachée par la rime et par le refrain quant à la forme. La signification et le rôle unissent de même la laude et les *séquences* car ces dernières sont elles aussi — la remarque excellente est de Flamini — une sorte de cri de « jubilation », de réjouissance du peuple à l'annonce du salut qui s'opère par les rites propitiatoires.

Rime, refrain, cris de joie, autant de concessions faites au peuple dans la poésie latine ; mais dans la laude, par contre, cette rime, ce refrain, ces cris de joie ne sont que de petits signes avant-coureurs de la prise entière de possession, de la part du peuple, d'un genre qu'il considère comme sien et manie comme tel. Cela n'exclut point, certes, que la laude soit intimement unie à l'histoire de l'Eglise, qu'elle ait été même une arme efficace aux mains de l'Eglise dans la lutte contre les hérésies. Mais elle reste, beaucoup plus que la légende, soustraite à l'influence décisive de l'autorité, puisque c'est le peuple qui la produit, l'accepte et l'approuve, qui la fait vivre ou la laisse mourir.

La laude pour se répandre, pour flotter sur les foules, doit répondre, bien entendu, aux sentiments de piété du peuple chrétien, mais elle doit répondre non moins à son désir d'harmonie et de mouvement, à son désir d'épanouissement joyeux même au cours des exercices de pénitence. Les besoins du peuple sont spirituels et musicaux à la fois. C'est pourquoi la laude sera entonnée sur l'air des chansons profanes, des chansons amoureuses qui charment le peuple, parfois des chansons licencieuses qui scandalisent les gens de bien. C'est pourquoi, enfin, elle est la propre sœur de la ballade, mieux indiquée par son nom italien de « canzone a ballo ». Parce que populaire elle est ballade, parce que ballade elle est populaire. Tout comme le sirventois, tout comme l'octave, la laude a ses origines au sein du temple et des formes de l'art sacré, mais si elle se mêle moins que le sirventois aux passions et aux colères belliqueuses de ce monde, si elle ne déchoit pas comme l'octave qui — a écrit De Sanctis — semble refuser un contenu d'édification et en être incapable, c'est, dirait-on, qu'en s'unissant à la danse, elle y a trouvé l'oubli, l'abandon, le transport, la plénitude. Au *Paradis* de Dante la danse est l'expression du souverain bonheur.

Quoi qu'il en soit, la laude renouvelle toutes les formes de la ballade. Pèrcopo, qui en a édité et catalogué un si grand nombre, y a distingué la ballade simple et redoublée, la ballade majeure, mineure et moyenne. Le quatrain monorime de l'ancienne poésie française y apparaît aussi : et ce n'est pas le seul vestige, dans ce sujet, soit de la chanson de geste, soit de la France. Le peuple aime les récits de chevalerie et la laude gardera des accointances multiples avec la narration héroïque : les héros du Ciel, les preux du combat contre la chair et le monde.

La laude, œuvre populaire, satisfait, en somme, toutes les tendances

de l'imagination du peuple. De là l'extrême variété de ses genres. Il y a au moins trois grands genres littéraires en elle : la lyrique, l'épopée, le théâtre. Et encore j'omets la satire en considérant que les exemples de laude satirique sont le résultat — comme nous allons le voir — d'un tempérament individuel.

On a pu classer, en effet, les laudi en quatre groupes : laudi lyriques qui sont la simple effusion d'un cœur, l'épanchement d'une âme transfigurée ; laudi épiques ; laudi épico-dramatiques ; laudi dramatiques. Très intéressant à suivre est le développement de la laude théâtrale : la représentation ne se dégage qu'assez tard du procédé narratif et l'artiste semble prendre à peine et très lentement conscience de la forme nouvelle de son œuvre. Ainsi, peu de laudi sont, au début, vraiment et totalement dramatiques ; rares et en général tardives sont celles où soient indiqués, d'une façon explicite, les interlocuteurs. Il en résulte la possibilité sinon d'une nouvelle subdivision, au moins de l'indication de trois étapes successives : laude dialoguée, laude dramatique et enfin la « sacra rappresentazione », « il maggio », les équivalents du « mystère » français, la nouvelle consécration du tréteau païen dans ce second printemps du christianisme. De la laude de forme et de caractère dramatique, le chemin est long pour arriver à la véritable « représentation sacrée » aux contours bien définis, telle que l'ont connue les premiers siècles de l'époque moderne : la représentation « belle et bonne » arrive, a-t-on dit, avec quelque vigueur, « bel et bien » la dernière. Cette distance n'est, cependant, l'effet que d'un progrès technique et il serait peu justifié d'y voir un attiédissement du zèle. La note réaliste y est plus fréquente mais demeure affectueuse et naïve : « avez-vous apporté au moins un lange ? » demandera par exemple la Vierge aux bergers :

..... avete alcun pannicello arrecato ?

Mais l'essentiel, c'est que les spectateurs doivent y assister comme s'ils étaient à la messe et ne songer qu'au profit de leur âme :

se volete intender tal misterio
state divoti e con buon desiderio.

Entre la laude des origines, la « dévotion » des Calabres, les mystères du Piémont, d'une part, et les chefs-d'œuvre du genre, d'autre part, tel que

« la représentation d'Abraham et d'Isaac », toute la différence réside dans la connexion plus savante, dans l'organisme complet qui rapproche cette « représentation » du drame littéraire proprement dit.

Vieilles coutumes liturgiques d'un côté, qualités, lois et conditions de la poésie populaire de l'autre, l'essentiel n'est pas là : le principal c'est ce qui vient des profondeurs de l'âme, le suprême facteur c'est la grande renaissance chrétienne. A ce moment, Dieu suscita deux grands champions à son Eglise :

Due principi ordino in suo favore
Che quinci e quindi le fosser per guida.

Et la laude, tout en rejoignant des traditions bien antérieures, date de l'un de ces champions, saint François. L'idée religieuse domine tout le XIII^e^ siècle de la péninsule, tout le « duecento » italien qui, si l'on ne se place pas à ce point de vue, est inexplicable. Jamais le catholicisme n'a été plus italien, jamais la civilisation italienne n'a été plus catholique. La ferveur de la foi crée la prodigieuse atmosphère de toute cette période. « Le christianisme — dirai-je avec Barzellotti — a vraiment dominé la pensée et le cœur de notre peuple dès la première heure de notre réveil jusqu'à la fin du duecento ».

Toute cette explosion de chants et de mystique allégresse n'est concevable et n'éclate que par le passage de la crainte à l'amour, et, oserais-je dire, d'un Christ « cru et redouté » à un Christ aimé avec toutes les forces de la nature humaine. Notre *Sturm und Drang*, la violence bienfaisante d'un orage guérisseur et fécondant se trouve à cette époque qui a pour les Italiens toutes les largesses du rachat et de la compensation, et qui les soulève vers le faîte de leur seconde suprématie.

Chez aucun autre peuple, en effet, la division entre deux civilisations n'avait été creusée si profondément que chez nous, car en Italie l'avènement du christianisme se liait avec la catastrophe de la puissance romaine et avec l'invasion des peuplades septentrionales. De cette sanglante superposition de races, de ce mélange tragique, nous portions tout le poids, sans en tirer aucun bénéfice : trop écrasés que nous étions pour reconstituer l'ancienne unité, et conservant trop de souvenirs et d'inconsciente fidélité pour être absorbés par les envahisseurs. Profondément entamés même dans notre patrimoine linguistique, nous ne saurons plus avoir

accès à ces formes spontanées de lyrique et d'épique qui — comme le soutenait jadis Bonstetten — sont l'apanage des races dont la langue est demeurée intacte ; réduits à l'effort de préserver la tradition sans pouvoir la renouveler, nous serons toujours ensuite menacés de stérilité intime et de l' « éclatante folie » qui en est à la fois l'indice et le voile. Notre première saison poétique est bien tardive en Europe : l'Italie apparaît presque sans littérature à côté d'un occident qui en est si riche, soit en latin, soit dans les langues vulgaires, et voilà qu'au XIII^e^ siècle ce temps perdu se regagne et que tout le rythme de la croissance s'accélère. C'est que si la matière de la chanson de geste, la matière nationale à raconter fait défaut, l'amour et l'enthousiasme ne manquent plus : il y a assez de vie spirituelle pour qu'en naisse la poésie. Réchauffé dans sa foi le peuple italien eut sa jeunesse d'art, sa divine enfance d'inspiration. Encore une fois, le chant précéda la parole parlée, le rythme précéda la prose comme aux sources de toute littérature ; et cette civilisation si vieille, alourdie par tant de gloire et tant de malheurs, recouvra sa candeur. Ravissante comme un chant matinal, la laude fut l'expression d'une nouvelle parole de vie ; elle déborda comme la douceur de vivre déborde d'une existence initiale ; elle jaillit libre et impétueuse comme la reconnaissance d'un cœur délivré de ses angoisses et purifié dans ses affections. Ainsi, avec la laude, la littérature italienne eut ses premières lueurs. Luisa Anzoletti les voyait éclairer tout d'abord les parois d'une pauvre cellule :

La cella,
ribenedette in Dio tutte le cose,
vide, Italia, dei tuoi inni l'albore.

La laude — qui renferme en elle tant de genres — est donc non seulement le commencement de la littérature italienne mais la preuve et le gage de son autonomie et de son originalité. Elle est vraiment notre genre national. Il convient ainsi de la considérer au centre et dans le cadre des différentes manifestations d'originalité par lesquelles la littérature italienne s'émancipe des influences étrangères. Ces manifestations sont de trois ordres : admonestation civique, laude religieuse, poème doctrinal. La laude, qui condescend parfois aux nécessités de la ville et du foyer, gravit également les rocs escarpés de la spéculation. La chanson « vulgarium poematum supremum » — on l'a souvent répété — c'est en Italie la science ; la ballade,

c'est le peuple ; oui, mais dans cette foi commune et rajeunie qui enveloppe tout, la laude, tout en étant populaire, peut devenir scientifique aussi. Il n'y a plus cette séparation absolue qui existe entre la ballade et la chanson. La poésie, honnie et bannie jadis comme « la pâture du diable », aspire maintenant à offrir elle-même aux âmes le pain des anges : et peu à peu la laude, art instinctif et affectueux, s'allie à cette théorie poétique nouvelle qui considère les vers comme « l'ombrifero prefazio del vero », c'est-à-dire les préfaces où s'estompent le bien et le vrai. L'allégorie, la didactique, la vision s'alimentent de l'esprit plus que du contenu de la laude : elles s'embrasent de son feu et sont enveloppées par sa radieuse splendeur. Plus que partout ailleurs cela se voit et se sent dans le poème doctrinal, œuvre d'institution et de rédemption chrétienne, et la laude créée par le peuple, élaborée par le savant, par le génie et par l'apôtre, s'élève de l'âme de saint Bernard au sommet dantesque du *Paradis*.

II

Cette laude dont j'ai cherché à établir la nature, il nous faut la situer, maintenant, dans ses régions et ses siècles.

Un des plus charmants *Fioretti*, le onzième, nous en indique presque le centre d'expansion : ainsi que le lui commande saint François, frère Massé tourne sur lui-même comme une toupie jusqu'à ce qu'il tombe, le visage du côté de la ville où la volonté de Dieu les appelle. Cette scène se produit « a un trebbio di via », à un carrefour triviaire par lequel on pouvait aller à Florence, à Sienne et à Arezzo, c'est-à-dire par la Toscane à toutes les régions de l'Italie centrale ; par la Toscane, mais en venant de l'Ombrie, la contrée « galiléenne » où la « plante-homme » semble plus entourée et nourrie qu'ailleurs par « des traditions de spiritualité ». En Ombrie, les refrains des laudi montent plus haut que toute musique des téorbes et des vielles. L'initiative ombrienne n'est pas seulement prépondérante, elle est constante. Pérouse continue sa rivale Assise. Comme les compagnons de François sont descendus du Subasio, Raniero Fasani descendit, quelque trente ans plus tard, de la montagne dans la vallée de Pérouse et les chants des « disciplinés de Jésus-Christ » s'envolent aux quatre vents.

Mais nous ne pouvons pas fixer l'exact parcours, l'itinéraire précis de la laude. Ainsi que pour la chanson de geste, la clef de son histoire, c'est sa géographie qui nous la donnera : c'est par ses vallées et ses plaines qu'on distinguera mieux ses étapes. Toujours est-il que la Toscane a donné à la laude ce qu'elle a de détaché et de désabusé dans sa tendresse. Car il y a dans la lyrique italienne des débuts, celle qu'on appelle « sicilienne », une autre tendresse que De Sanctis dit « méridionale », tendresse tournée vers les joies et les beautés d'ici-bas. Il appartient à la Toscane de mêler à la tendresse un je ne sais quoi de renoncement et de tristesse, la grande pitié qui vient d'une vision inexorable de notre vie réelle.

Voilà donc la laude dramatique et lyrique à Sienne ; la voilà, dans tous ses genres variés et touffus, qui se répand à travers les villes et les campagnes des Abruzzes ; la voilà, chantée par des saintes et des bienheureux à Cortone ; la voilà, avec les Frères Mineurs dans les Marches, à Pesaro ou à Rimini ; la voilà partout sur les deux flancs des Apennins péninsulaires et centraux, entre l'Adriatique et la mer Tyrrhénienne. Sans doute, elle remonte aussi dans la vallée du Pô. Le compagnonnage d'art des « maestri comacini » la colporte en Lombardie, où elle subit des adaptations et des changements que M. Galli est en train d'illustrer dans la préface de son *Initiarium*. La laude dont on a étudié les codes, les « laudarii », à Vérone aussi bien que dans le Trentin, pousse vers le nord, fleurit dans les Alpes. Néanmoins, son propre foyer, son vrai milieu n'est point l'Italie périphérique, mais bien le noyau plus abrité et plus protégé de la péninsule. Gênes a ses laudi, mais bien avant les chantres pieux elle a ses troubadours, car la Ligurie est toute proche et toute ouverte aux échos des vergers de Provence. Dans les cours féodales, le long du Pô, au centre des vallées, la laude n'est pas bien reçue : son véritable climat, c'est la démocratie des communes. Les laudi — écrivait Casini — fleurissaient, durant cette très grande commotion religieuse, dans ces villes libres, « nelle libere città ». Une foule qui chantait « laudes divinas et incondita carmina » arriva en 1260 de Bologne à Modène. Cette foule venait de Bologne la guelfe, qui avait inscrit la liberté « Libertas » sur ses armoiries communales. Elle imposait la laude à Modène vaincue en 1249 à la Fossalta, où le roi Enzo, fils de l'empereur, avait été fait prisonnier par une armée populaire.

Et 1260 fut pourtant, comme dit Salvadori, la grande année critique, l'année de la menace gibeline. Après 1260, cette menace disparue, après

la victoire guelfe de 1266 et la fin de la maison de Souabe, ce fut le premier des quatre siècles de la laude. Les écoles de chantres s'enrégimentent toujours davantage, ont plus d'uniformité extérieure et prennent des noms et des accoutrements qui disent leur pieuse excitation : ils sont les « disciplinés » ou les « blancs », revêtus d'une blanche étoffe grossière comme un sac, les épaules nues, meurtries et saignantes, ou les « battus », les « flagellants », les « flagellés ». Sans trêve et sans repos, au milieu des larmes de leur repentir, des blessures de leur expiation, ils jettent des appellations suppliantes et enivrées d'amour et d'espérance. Parfois ils foulent aux pieds, aussi bien que les voluptés passagères et trompeuses, les joies et les ambitions de l'esprit. Ils sont contre la science, contre la scolastique, qui parachève alors son édifice majestueux. Mais, néanmoins, ils appartiennent au siècle de la science, de l'art et de Béatrice. Et leurs strophes s'élancent dans l'azur comme les aiguilles audacieuses et les pinacles des cathédrales naissantes ; elles planent sur l'immense étendue de l'univers comme la *Somme ;* et elles s'enfuient vers l'Empyrée, altérées d'infini comme la *Divine Comédie*. La cathédrale, la *Somme*, la *Comédie* sont les grands contemporains de la laude.

Au XIVe siècle, elle a peut-être quelque chose de plus claustral, elle vit peut-être moins au grand air, elle quitte les grands chemins. Le cloître est un peu plus séparé du peuple, plus méfiant à l'égard des mœurs bourgeoises. Le contenu scientifique l'emporte peut-être sur l'élan et sur cette merveille d'inconsciente beauté et d'éloquence spontanée. Assise n'est pas devenu Paris, comme on le craignait au « duecento », mais l'empreinte ombrienne est un peu effacée et l'influence de la Bologne docte et universitaire ne se cache point.

Pendant le XVe siècle, la laude est un des quelques réduits où se défend et se maintient la langue italienne menacée par les attaques convergentes du latin et du grec. Aux savants grecs que le Concile avait réunis à Florence, que la chute de Byzance ramena dans toute l'Italie, cette manière bruyante d'honorer Dieu ne plaisait guère. Quoi de plus éloigné de la gravité et de la dignité, de l'air suffisant composé et réservé de l'humaniste et du platonicien ? La laude résiste toutefois à ces nobles dédains : elle continue et se propage, toujours aussi tendre, observe Philippe Monnier, avec cette douceur du peuple et de l'enfance, qui est aussi le trait commun de tous les saints du « Quattrocento ». Les nouveaux païens sont froids comme

les savants et les grands ; les hommes de la laude sont des « parvuli ». La laude vit parce que le plaisir d'aiguiser l'esprit dans les disputes philosophiques, grammaticales, archéologiques ne saurait être celui d'une nation toute entière, même dans un siècle où tant de fillettes débitaient l'*Iliade* mieux que le *Pater*. La laude vit parce que la musique vit et elle est nature comme la musique. La laude vit parce que la peinture et la sculpture vivent et elle est peuple comme les peintres, peuple comme le sont tous les artistes. Entre les beaux-arts et la laude il y a une communauté d'origine et de classe. La laude est par elle-même, par la richesse de son coloris, par l'évidence de son récit, fresque et tableau : elle a fait connaître, elle a expliqué ce que le peuple ignorait de l'Ecriture, ce qu'il n'en comprenait pas : les attitudes, le relief, le réalisme et la spiritualité, les éclats des dorures et les fraîcheurs verdoyantes, ce qui est plastique ou affectueux, ce qui aide à voir et à sentir, c'est la laude qui l'a suggéré. Maintenant, dans ce siècle du Pérugin, nourri de poésie ombrienne, peintres et sculpteurs, qui connaissent la laude par cœur, lui rendent ce qu'ils en ont reçu : chantres et peintres s'encouragent mutuellement à vivre en chrétiens dans ce siècle de paganisme.

Mais la laude vit aussi en contact étroit avec la licence de la rue : la chanson carnavalesque la précède et la suit, « triomphant » véritablement dans les mêmes quartiers. De février à mars, se déroule la bataille du Carnaval et du Carême, à coups de rimes et de fleurs. Jamais l'indication « cantasi come », « se chante comme », ne surprend aussi fort : on croirait apercevoir des bures parmi les nymphes et les satyres. Les uns :

« *Ecco il Messia !* »

les autres :

« *Ben venga Maggio*
E il gonfalon selvaggio ! »

C'est l'extrême aventure qu'ont à courir les démocraties communales.

Au XVI^e^ siècle la laude franciscaine se meurt. Elle se meurt dans la seconde moitié du cinquecento, quand la prépondérance étrangère est désormais descendue comme un linceul sur tant d'énergies discordantes. Elle connaîtra des résurrections différentes, tantôt littéraires et dans un esprit opposé, avec d'Annunzio, tantôt dévotes, comme pour affirmer que l'Italie

reste toujours « l'humble Italie ». Giulio Salvadori nous dit que sa laude *A Santa Maria delle Vertighe* a été réellement chantée pour la « festa grossa » delle Vertighe, en 1900, l'an du jubilé.

Mais ces résurrections sont exceptionnelles, car la laude franciscaine fait place, au XVI^e^ siècle, à la laude « philippine », à la laude de saint Philippe de Néri. La laude a donc, aux deux termes de son histoire, deux saints « italianissimi », ceux qui ont le mieux enseigné et vécu la réconciliation du renoncement et de la joie, de la charité et du bonheur : « Servire Domino in laetitia ».

III

Les genres, les villes et les siècles ne suffisent pas à expliquer la laude. Ce qu'elle est, elle l'est par les plus grands et les plus célèbres de ses poètes.

Non pas dans toutes les laudi anonymes — loin de là, — mais dans plusieurs d'entre elles, l'âpreté et la dureté de la forme indiquent ce qu'il y a d'exaspéré, de hérissé dans les sentiments du poète inconnu. Les remords s'y étalent beaucoup plus que l'amour n'y brûle. Ces laudi, exclusivement mariales, d'habitude, sont dominées par un repentir un peu grossier comme les péchés qui le déterminent.

Il en est tout autrement chez les maîtres poètes qui l'élaborent avec leur intelligence et leur sainteté.

Le premier et le plus grand, parmi les créateurs de la laude, est saint François.

Créateur, il l'est par *Le Cantique au frère le Soleil*, « poésie qu'on ne saurait imaginer plus franciscaine », comme il fut dit fort heureusement, lorsqu'on en était encore à discuter le problème de son authenticité. Créateur, il l'est encore parce qu'il a imposé un nom typique et définitif aux inventeurs et aux exécuteurs de la laude, en inaugurant la « giulleria sacra », la « bouffonnerie pieuse ». Il transformait ainsi, une fois de plus, une appellation d'ignominie et de scandale en une appellation de piété et de sainteté. *Nos sumus joculatores Domini*. C'est lui qui a voulu la laude afin de faire redescendre le prédicateur, sitôt le sermon fini, au milieu de la foule. C'est lui qui a voulu cette « production » amusante sur les places, afin que l'idée de l'aumône vînt naturellement à l'esprit de ceux qui avaient

pris plaisir à la chanson. D'autant plus efficace devait être ainsi la parole de ses compagnons demandant, au lieu de l'aumône, la promesse de faire pénitence. C'est lui qui a fait succéder aux jongleurs mercenaires, prêts également à chanter du sacré et du profane, les joculatores désintéressés, tenus par leur vœu à ne chanter que des laudi.

Ces vagabonds, ces rôdeurs sont consacrés comme les chevaliers et désintéressés comme eux : la laude annonce la chevalerie nouvelle qui célèbre son nouveau Seigneur, son « grand Souverain ». Les chantres ont le même entrain que les chevaliers, fiers de porter les couleurs de la plus belle des dames et de la servir :

Ogni pena m'è diletto.

L'idéal épique français remplissait le cœur de François. Saint François est un lien entre la France et l'Italie, déjà par le seul fait de son nom, mais il l'est aussi par l'amour qu'il portait à la langue française. « Licet ea recte loqui nesciret », il l'employait aux heures de ses mystiques réjouissances « gallicum erumpebat in jubilum ». De cette affinité spirituelle avec la France, la laude de saint François garde quelque chose de conquérant. Dominateur et profond psychologue, François a accordé tant de faveur à la laude parce qu'il a compris que la laude exaltait comme une sainte ardeur de combat. Il la voulait aussi pour mouvoir les âmes vers la joie spirituelle, pour qu'elle fît œuvre de consolation et de douceur.

Enfin, la nouveauté inouïe du sujet et de l'inspiration, telle qu'il est superflu de comparer le *Cantique* à toute la poésie qui l'a précédé, ce qui lui donne toute son ingénuité, c'est le fait d'être, bien plus encore que le psaume 148 de David, l'hymne de l'universelle reconnaissance envers Celui qui nous a donné la vie et envers tout ce qui nous fait vivre.

Frà Pacifico, le plus proche de saint François, est celui qui semble avoir gardé davantage son esprit chevaleresque, cependant que Garzo dell' Incisa en a la joie. Mais, au fait, de l'un et de l'autre, nous connaissons peu de chose, presque rien. Celui que, par contre, nous connaissons amplement, c'est Guittone d'Arezzo, assez froid et pauvre lorsqu'il glorifie saint François, beaucoup plus enflammé quand il exalte son Ordre des chevaliers de Marie et quand il reprend et stimule ses confrères : « O cari frati miei ! » Revenu d'un égarement plutôt sensuel qu'intellectuel, du

« fellon follore », de la « passada folor » d'Arnaut Daniel, il semblerait tout au contraire converti mieux par la raison que par le cœur. Sa tendresse est pour la vie municipale dont il souhaite la paix, pour ses concitoyens, qu'il veut établir dans la vertu.

Giustizia e pace e gaudio fà città.

Dans le domaine moral et religieux, il se borne à versifier les abstractions et la matière brute que la scholastique lui offre. Guittone apparaît comme le vivant trait d'union entre la laude et le poème doctrinal, et si bafoué et si méprisé qu'il ait été par Dante, il a quelque droit à être rapproché de lui pour avoir conféré à la poésie une gravité, une solennité toutes nouvelles.

Et pourtant, l'on se hâte, presque, de le quitter pour Jacopone, que M. Tardi a déjà si bien présenté aux lecteurs de ce recueil. Que de cœur chez Jacopone ! Et quel poète il est ! Carducci ne pardonnait pas aux catholiques italiens de se complaire et de s'attarder aux *Hymnes sacrées* de Manzoni, alors qu'ils avaient Jacopone.

Jacopone s'amuse de tout et d'abord de son nom, du nom qui lui a été donné et qu'il a pris pour se railler, du nom dont il pourrait répéter avec Guittone qu'il est bien avilissant :

assai ontoso e vil pensando.

Mais Jacopone, à l'encontre de Guittone, précisément en songeant à ce ridicule, en tire un redoublement de gaîté. Ah ! la bonne aubaine ! Tous se moquent de moi. Quel bonheur !

La gente l'ha in deriso.

S'il craint quelque chose, c'est que les gamins soient par trop discrets, et il provoque à dessein le persifflage par la promesse de plus d'une année d'indulgences pour chaque insulte :

Perdonanza più di un anno,
Chi mi dice villania.

Lorsqu'il est en prison et que son chant s'élève, rythmé par le bruit de ses

fers, il doit lui arriver de penser qu'en dansant ainsi, comme un ours enchaîné, il aurait une nouvelle ressource pour divertir le public,

sonagliando nel mio gire.

La laude de Jacopone veut maintenir les auditeurs dans une innocente liesse, comme un père qui marcherait à quatre pattes pour amuser ses enfants. Qu'ils s'ébattent et qu'ils folâtrent, c'est tout ce qu'il désire : il joue, il les distrait, il les réjouit en Dieu.

Pourtant, il n'y a pas dans sa poésie que de l'amusement. Duplex Jacopone ! Ce poète si fantasque et si enjoué est menaçant et apocalyptique par moments. D'un coup de strophes, il renverse toutes les balances de la foire universelle, il dévoile les supercheries et toute la filouterie de ce monde. S'il apostrophe le Pape, il est la voix de la conscience chrétienne.

Li pellegrini tutti
Scandolezzati fuoro.

C'est par le tempérament de Jacopone que la laude s'apparente aussi au véritable genre satirique. Tout secoué qu'il soit par une indignation sans répit, il sait se concéder pourtant le loisir et le soulagement de la caricature. Nous le voyons par l'idée saugrenue qu'il a d'expédier Dame Pauvreté en voyage à travers le monde et de la faire arriver jusqu'aux nonnes et aux cardinaux qui n'ont pas assez de bâtons pour chasser l'importune visiteuse.

Il a le don d'être à la fois agité et caressant. Il a des cajoleries, des mignardises pour l'Enfant Jésus, « Jesulino » : Oh ! le gracieux Jésus ! Quelle reconnaissance et quelle dette ! Il était plus beau que toute autre créature. Il n'est mort que pour toi ! — Et il se met vite en route, sur les traces du Patriarche nouveau, avec la Pauvreté amoureuse « enamorata ». Ces pensées lui sont d'une douceur si extraordinaire qu'il fond de délices, qu'il se pâme, qu'il grince des dents, qu'il crie et qu'il chante d'amour !

La poésie de la laude s'enrichit, avec Jacopone, d'une grande variété d'éléments. Il éprouve à se débarrasser de ce qui ne doit pas être aimé, à aimer ce qui doit l'être, deux joies différentes et égales à la fois. Et par les formes qu'il trouve pour les exprimer, Jacopone est chef d'école, maître et ancêtre de plusieurs genres poétiques.

Effréné dans le mépris et dans la joie, possédé seulement par son Dieu, faisant de ses lyriques un bouquet d' « hosannas puérils », il semble à Papini une nouvelle révélation humaine : le « premier fou par sa propre volonté », le premier qui ait joui de la liberté entière des génies et des forcenés. Qui, l'ayant lu, pourrait ne pas l'entendre toujours ?

Udite, nova pazzia...

On se l'imagine volontiers tel que David « trescando alzato », et scandalisant Michol :

Là, devant ce tabernacle béni,
Dansant et retroussé, l'humble Psalmiste
Etait et plus et moins que roi en ce cas.

Il nous arrive de nous dire qu'il a étonné les hommes et ravi le ciel : « Stultus propter Christum nova mundum arte delusit et caelum rapuit. »

Bien pâles sont, en comparaison, les poètes de la laude au XIV^e^ siècle. On y remarque pourtant le bienheureux Ugo Panziera et ce Bianco da Siena qui appartient peut-être au mouvement dit des « Blancs ». Il ne faudra pas oublier non plus les inspirations nombreuses que la laude du XIV^e^ siècle puise dans les écrits du « bienheureux » Giovanni Colombini et de sainte Catherine de Sienne. Au XV^e^ siècle, nous retrouvons, parmi les auteurs de laudi, aussi bien l'onction de Feo Belcari, que le platonisme déguisé de Laurent-le-Magnifique ou les antithèses pétrarquistes de Francesco d'Albizzo. La culture de la Renaissance amollit peut-être parfois la poésie religieuse, en lui donnant quelque langueur. Quelquefois, tout au contraire, elle détermine la plus violente réaction, ainsi qu'on le voit chez tous les « laudesi » savonaroliens — comme Gerolamo Benivieni —, et dans Savonarole lui-même.

Savonarole est bien le dernier grand poète de la laude, mais d'une laude qui ne loue guère et qui console peu. Consoler, il le voudrait bien, il voudrait appeler tous ceux qui sont nus et fatigués, leur faire contempler le Ciel avec ses richesses et ses joies, ou, proprement, sa « jovialité », « con sua jucundità ». Mais consoler, il ne le peut jamais. Les Médicis appellent par moquerie leurs adversaires, partisans de Savonarole, les « pleureurs »,

« piagnoni ». Et, en effet, Savonarole est accablé par une désolation indicible et invincible : il ne peut que verser des larmes :

che di for sempre lacrimar vorrei.

Toute sa poésie s'enfante dans cette tristesse.

per gran disio ch'io ho di pianger sempre.

Tous les hommes sont aveugles, dit-il ; les temps les meilleurs, les temps chastes et les temps pieux sont révolus. Lui qui était hostile à une grande partie de la culture classique contemporaine, flétrit son époque avec des comparaisons et des réminiscences beaucoup plus stoïciennes qu'apocalyptiques, d'une tendance tout à fait classique : il dira, par exemple, que Caton s'en va en mendiant, ou que les gens d'aujourd'hui ne connaissent ni Grecs, ni Romains. Sa laude est politique et polémique : la catastrophe que la sévérité de Savonarole prédit, les fléaux dont il menace ses auditeurs, c'est la ruine de la patrie, la fin de l'indépendance et de la civilisation. Mais, en même temps que la *Ruina Mundi*, il annonce la ruine de l'Eglise. Comme ceux de la société civile, les siècles d'or de l'Eglise ont disparu ; son visage a changé, ce n'est pas celui que devrait avoir l'Epouse du Christ :

l'umil suo primo santo aspetto.

Savonarole frissonne d'horreur et de dégoût à l'idée de toutes les locustes, de tous les scorpions, de tous les reptiles qui envahissent la maison de Dieu : il frémit de colère et proclame avec certitude que la vengeance du « sang du juste « ne saurait se faire attendre. Ainsi, ses prédictions foudroyantes et lugubres renversent les deux pouvoirs, civil et ecclésiastique, car, à l'effondrement de la société humaine correspondra celui de la Papauté :

A terra se ne va il suo capo, Roma.

Mais parfois, aux heures les plus belles de son apostolat, aux heures de la République restaurée et fière, une douce et tendre espérance s'insinue dans le cœur mâle du Prophète. Peut-être sa ville d'adoption, sa belle et généreuse

Florence échappera-t-elle au sort de tous ; la vertu de Florence s'opposera peut-être, comme l'exemple d'une sœur compatissante, à la luxure de Rome et détournerait ainsi les fléaux du Tout-Puissant : la chaste et libre Florence serait l'arche nouvelle dans le nouveau déluge. N'a-t-elle pas mis toute sa confiance en Dieu, n'a-t-elle pas choisi le Christ pour seul Roi sur la terre ?

Viva viva in nostro core
Christo re, duce e Signore...
Contemplando la bontate
Di Gesù, re di Fiorenza ;
Con digiuno e penitenza
Si riformi dentro e fore.

C'est la laude de 1495, de l'année des Médicis exilés, de Florence compacte autour du couvent de Saint-Marc. Trois ans plus tard, la foule trahira Savonarole et le livrera à ses bourreaux. Mais la laude de la démocratie chrétienne militante et victorieuse résonnera en 1530, pendant le siège et la résistance héroïque. Elle survivra à Savonarole pour ne mourir qu'avec la République. Avec les hommes, les femmes et les enfants, avec tout un peuple résolu, la laude gravira les remparts que Michel-Ange avait dessinés.

La république du lys, la « dolce agna », la douce brebis tombera enveloppée à la fois dans son drapeau et dans sa laude.

Paolo ARCARI.

IX

SAINT FRANÇOIS ET L'ART

Parmi les nombreux titres de gloire de l'Ordre franciscain, parmi les raisons qui provoquent un renouveau d'amour et de culte pour saint François, dont le septième centenaire est célébré avec un crescendo d'enthousiasme, il faut noter, et non en dernière ligne, la régénération chrétienne de l'art, due au Poverello. Ce titre de gloire, qui n'est pas toujours assez reconnu, doit être tout particulièrement considéré aujourd'hui que le sentiment du beau et le goût de l'art comptent parmi les éléments les plus précieux de la vie spirituelle, voire de la vie religieuse.

Certes les anciens n'ignoraient pas que le sentiment du beau contribuât au perfectionnement de l'humanité. Au moyen âge cette idée se répandit davantage chez ceux qui s'occupaient d'enseigner l'esthétique. Mais ce fut Ruskin, dans les temps modernes, qui affirma l'influence exercée par l'admiration du beau sur le but même de la vie. Il ne disait pas, comme on le lui a reproché, que dans l'avenir l'art pourrait remplacer la morale et la religion, mais il fit l'expérience de l'influence que l'art lui-même pouvait exercer sur les idées et sur les croyances religieuses. En 1858, à Turin, il faillit perdre la foi chrétienne sous l'influence de Paul Véronèse, en contemplant les œuvres d'art que cette foi, à son avis, avait inspirées au peintre. Mais au cours d'un pèlerinage à Assise, en 1874, au contact de l'art franciscain d'une nature si religieuse, il retrouva son enthousiasme pour l'inspiration chrétienne, comme on peut le voir par ses écrits, et il

se sentit plus profondément chrétien [1]. Ainsi l'art franciscain, après avoir éclairé cet esthète, est devenu pour beaucoup d'autres un moyen providentiel de foi et de charité, de même que l'influence franciscaine avait retrouvé dans le culte du beau, négligé et méprisé, un trésor divin et une source de consolations spirituelles et chrétiennes.

« Le moyen âge, écrit le P. Semeria, n'est pas seulement représenté par des Pacôme et des Hilarion, mais plutôt par saint François, à la fois grand mystique dans le « Cantique des Créatures » et parfait ascète dans les rigueurs de la pauvreté. Il a réussi ainsi à équilibrer ces deux mobiles : le mysticisme envisage la beauté non comme un obstacle, mais plutôt comme une aide spirituelle, non comme un piège diabolique, mais comme une création divine. L'ascétisme se borne à ne pas désirer la beauté dans un but égoïste. C'est de saint François, amant mystique de la beauté objective et pure, que dérive ce merveilleux mouvement artistique du XIII^e^ siècle et des premiers jours du XIV^e^, qui mériterait le nom de première Renaissance, si ce nom n'avait pas été réservé aux trois premiers quarts du XV^e^ siècle ; il vaut donc mieux appeler Prérenaissance la période qui a subi immédiatement l'influence de saint François... La floraison de la beauté la plus pure sur les traces d'un saint aussi réellement et profondément chrétien, montre la fausseté de la conception d'un christianisme sans attraits et d'une esthétique toute païenne ; elle est aussi une preuve lumineuse de l'influence du Poverello, père de l'art chrétien, influence que les modernes exaltent beaucoup, sans réussir à l'exagérer, tant elle est grande [2]. »

Car c'est à saint François que la conception chrétienne put revendiquer l'art et la beauté, sous cet aspect nouveau, bien différent du point de vue païen. Au début du christianisme, l'art revêtait encore des formes païennes, que ce fût dans la symbolique des catacombes, dans la forme de basiliques des premières églises occidentales, comme dans l'architecture sacrée et dans la décoration orientale de Byzance. De même, dans la poésie paléo-chrétienne, en parcourant les poèmes sibyllins, les chants du pape Damase, de saint Avit, de Claudius Marius, de Sedulius, d'Arator et de Venantius Fortunatus, nous remarquons qu'ils unissent encore tous à

1. Pierre GUILLOUX : *Ruskin et saint François d'Assise*. Bulletin des Écrivains et des Artistes catholiques, VIII, 1923, p. 1-15, 36-48.
2. P. Giov. SEMERIA: *Pei sentieri fioriti dell' arte*, 1906, Plaisance, L. Mangini, p. 22-23.

la pensée chrétienne le goût non seulement des mètres classiques, mais des phrases et des images païennes.

Mais l'amour vraiment évangélique pour ce qui adoucit et réchauffe le cœur, pour les choses humbles et simples, pour celles qui sont naturelles, vives, d'une éloquence mystique, la pureté du regard que n'altèrent ni les passions, ni le pessimisme, ni le scepticisme, la pure joie de l'esprit, et par-dessus tout la poésie du sacrifice et de la douleur, rien de tout cela n'était encore exprimé dans l'art chrétien, comme saint François le mit en valeur, s'inspirant ainsi des préférences proclamées par le Christ dans les Béatitudes.

On peut classer les saints en trois grandes catégories : les apôtres, les ascètes, les mystiques, selon leurs vertus ou leur action particulière ; mais on ne sait trop dans laquelle de ces catégories il faut ranger saint François, tant il excella dans son zèle apostolique, dans son ascétisme rigoureux, dans sa ferveur mystique. Ce qui le distingue, c'est qu'il fut un apôtre très différent des autres, notamment de son contemporain et ami saint Dominique. Car il ne s'appuyait en rien sur la doctrine, sur le raisonnement, mais sur la simplicité sincère et sur le vif sentiment de la foi qu'il prêchait sous une forme plastique toute nouvelle, fondée sur l'expérience. Saint François fut aussi un ascète très différent des autres ; ce n'étaient pas la crainte et l'horreur du mal qui le rapprochaient de Dieu, mais l'amour du bien et de tout ce qui est beau. Il ne fuyait pas les créatures, mais il en jouissait spirituellement, en communion avec le Créateur. Aussi saint Bonaventure, dans le chapitre v de sa *Légende Majeure*, pouvait parler en même temps *de l'austérité de sa vie*, et *de la joie que lui donnaient les créatures*. L'ascétisme des anciens solitaires et des cénobites, y compris les Bénédictins, quoique essentiellement chrétien, avait reçu une certaine empreinte des écoles philosophiques, passées de l'orient en occident. Quelques pratiques monastiques nées de bonne heure, divers conseils et sentences des Pères de l'Eglise pour la règle de la vie, pour l'assujettissement de la matière à l'esprit, pour la paix de l'âme rappellent certains préceptes de la philosophie de Pythagore, des péripatéticiens et des stoïciens. Mais la Règle franciscaine dépend directement et uniquement de l'Evangile et de l'imitation du Christ.

Le Maître séraphique fut aussi un mystique de sentiment, différent des autres mystiques qui cultivaient uniquement l'intelligence. Toute sa

vie, exception faite des événements surnaturels comme les stigmates, est pleine d'admirables visions naturelles, où les choses prennent l'aspect de symboles, et où, inversement, les concepts prennent la forme d'êtres vivants. Aussi H. Thode a-t-il pu dire avec raison que « sa religion était vivifiés par le sentiment, que sa prédication, par laquelle il se révélait au monde, n'était, elle aussi, que sentiment, et que toute sa vie apparaissait comme une exaltation poétique du sentiment, qui lui ouvrait l'accès des âmes, sur lesquelles il faisait une impression profonde et durable. »

Or tout cela, par rapport à la personnalité de saint François, équivaut à dire qu'il fut surtout un poète mystique, évocateur d'une nouvelle vie spirituelle, où la force cède le pas à la douceur, l'orgueil à l'humilité, le faste à la simplicité, l'émulation au don de soi-même par amour, la fièvre du plaisir au désir du sacrifice, la rébellion et la froideur de la créature à l'hommage du fidèle envers son Créateur. Aussi ne peut-on comprendre saint François sans pénétrer en quelque sorte dans son exaltation mystique, où retentissent tous les mouvements de son cœur, toutes les vibrations de ses nerfs, tous ses gestes, et aussi toutes les voix de son âme, toute la conception artistique franciscaine qu'il importe de mieux connaître dans ses qualités essentielles.

Ce fut avec le levier de l'amour que saint François put en quelque sorte soulever le monde ; la même force surhumaine, après avoir régénéré l'esprit, opéra la rénovation de l'art chrétien, soit par son influence directe, soit par l'œuvre de ses disciples. Il serait trop long de dire comment le nouveau courant d'amour séraphique conduisit ou coopéra au renouvellement de l'art plastique, mais il n'est pas difficile de comprendre que ce bouillonnement d'affections saintes ne pouvait s'arrêter aux consciences, sans arriver à réchauffer l'imagination en ravivant les couleurs et en faisant surgir des formes nouvelles.

De même que l'esclavage barbare et féodal avait assoupi et même éteint l'amour, et avec l'amour la vie, sous un régime de terreur, de même l'asservissement de l'art aux modèles byzantins, cristallisés d'après des formes doctrinaires, avait étouffé l'éclat du génie et la voix maternelle de la nature qui aurait pu instruire les artistes à la lumière de la vérité. Faire entendre de nouveau cette voix, grâce à la renaissance de l'amour, et retremper l'âme, grâce à l'enthousiasme pour la beauté, fille de Dieu, en s'élevant au-dessus de tous les artifices doctrinaires et décoratifs, c'était là le vrai

but à atteindre, et ce fut l'œuvre de ce Poverello ignorant, comme il se désignait lui-même. Il ramena sur la terre l'amour divin revêtu d'une humanité nouvelle, et sanctifia l'amour humain pour les belles et bonnes créatures du Seigneur. De là un intérêt toujours plus vif pour ce qui paraissait auparavant chose toute naturelle, autant dire ordinaire. De là un rayonnement de nouvelle lumière solaire autour des œuvres d'art qui retrouvaient la chaleur et la vie ; de là aussi l'irruption de tout un courant de pensées et d'affections qui secouaient la fantaisie somnolente des artistes. Les saintes images s'animaient dans les temples grâce au franc sourire des couleurs. Saint François occupait souvent une place importante dans ces tableaux. Dans la vie comme dans l'art, dans la poésie comme dans la peinture, l'esprit du frère séraphique semble rayonner, comme de saint Bonaventure parlant à Dante dans le style du « Dolce stil nuovo » :

L'amor che mi fa bella
Li tragge a ragionar.

Un renversement des rôles analogue à celui prédit par Jésus amenait cet amour renouvelé à se porter, même dans le domaine de l'art, de préférence sur les petits et les humbles ; ce qui paraît aux hommes la grandeur et la sagesse, aux yeux de Dieu n'est qu'infériorité mesquine, et ce qu'ils regardent comme méprisable semble à Dieu une haute aspiration. En effet, l'aristocratie de la pensée qui voulait s'imposer par une doctrine indigeste et incompréhensible pour le peuple, et la domination de la force qui opprimait sans être capable de soutenir personne, reçurent une forte secousse morale sous l'influence du saint d'Assise qui fit profession par amour pour le Christ d'ignorance et de pauvreté. Jusqu'au moment où prévalut l'influence franciscaine, on admirait surtout l'éclat des pierres et des ors dans l'art byzantin, alors qu'il y a bien plus de grâce dans un filet d'eau cristalline « humble, précieuse et chaste », ou dans l'éclat des étoiles « étincelantes, précieuses et belles » ; un brin d'herbe qui vibre peut mieux parler qu'une voix savante ; dans la légende séraphique, Dame Pauvreté enseigne à jouir du plus grand bien, à profiter de tout ce qui est beau qu'elle donne à tous gratuitement, sans acception de personnes.

L'art tirait un autre bienfait insigne de la joyeuse sérénité franciscaine,

1. « L'amour qui me comble de beauté m'invite à parler. » (*Paradis*, XII, 31-32).

qui libérait la conscience chrétienne des visions effrayantes pseudo-apocalyptiques, des luttes hérétiques avec les esprits malins et de ces songes monstrueux, images dégénérées de bestialité orientale. « *Ab anno mille libera me, Domine* », priait encore une pieuse Franciscaine au XIVe siècle. « Saint François, au contraire, jouissait de ce que la terre lui offrait, regardant ce monde comme un miroir très pur de la bonté de Dieu », nous dit Thomas de Celano. Ainsi les Franciscains luttèrent contre les hérétiques du sentiment, nous dit Carducci, pendant que les Dominicains s'attaquaient aux hérésies de la raison.

Grâce à l'amour et à la foi dans l'œuvre divine inspirés par saint François, on put triompher dans la vie de tous les jours, comme dans l'art, du sombre pessimisme qui avait obscurci l'œil des humbles. Mais cet amour et cette foi, quoique d'essence religieuse, paraissaient chose toute naturelle, car c'est de la nature même qu'ils tiraient leur empreinte et leur raison d'être. C'est une chose ineffable que de redire les transports du Saint d'Assise en face de la nature, sa haute compréhension de la bonté divine, sa vision originale et mystique de la création, et, en même temps, la profondeur en lui du sentiment humain. Il n'est pas exagéré d'affirmer que le Poverello fut le père de l'art italien, ou plutôt de l'art chrétien ; cet art revivait en lui dans une atmosphère d'optimisme réconfortant, nourri de naturalisme mystique et revêtu de pure simplicité.

3. Avant de parler de l'influence de saint François sur la littérature, occupons-nous de lui comme inspirateur reconnu désormais de l'art en général. Georges Lafenestre a parlé de l'influence artistique de saint François et de Jérôme Savonarole dans un livre intitulé : « Saint François d'Assise et Savonarole, inspirateurs de l'art italien » (Paris, 1911). Il ressort de la comparaison entre ces deux hommes que le Saint d'Assise, doué d'une extraordinaire sensibilité, d'une très riche imagination, fut un véritable initiateur en ce qui concerne la compréhension et l'expression du beau dans la nature. Le réformateur florentin, au contraire, fut avant tout un censeur de la moralité publique ; sa prédication, souvent apocalyptique, eut plus d'action sur les consciences que sur les œuvres d'art. Cela est si vrai que Baccio della Porta, converti par Savonarole, renonça à peindre après la mort du martyr ; Botticelli, dont les sentiments chrétiens s'étaient développés grâce à la prédication du réformateur, perdit sous cette influence une partie de sa fantaisie créatrice. Quant aux idées esthétiques qu'on

remarque dans ses sermons et dans ses traités de morale, Savonarole s'y révèle comme un partisan du « rigorisme esthétique, de la négation totale de l'art en face de la religion et de la science [1]. » Bien différent de lui, saint François avait les idées les plus claires et les plus larges sur la beauté et sur l'art, car, grâce au sens esthético-mystique, il « voyait dans la beauté Celui qui est l'incarnation même de la beauté ». Au point de vue moral et pédagogique, suivant l'exemple de Jésus, le Saint d'Assise puisait dans l'harmonie des choses la bonté, le désintéressement, la docilité, l'humilité et tout le bien que la Providence y a semé. Sous la forme artistique il appréciait le beau uni à l'utile ; la joie pure qu'il en éprouvait le soulageait de la dépression morale et des douleurs physiques. A l'un de ses compagnons qui refusait par respect humain de le distraire en jouant de la guitare, il disait : « Mon frère, les enfants de ce siècle ne connaissent pas les consolations divines, et les instruments de musique, faits pour louer Dieu, ont été mal employés pour satisfaire l'humaine concupiscence. »

En art, par conséquent, saint François qui savait apprécier même la beauté païenne parce qu'elle est inspirée de Dieu, est bien supérieur à Savonarole, qui se borna à rappeler aux artistes les principes trop négligés de la morale chrétienne, mettant des bornes à la licence des humanistes. Ce furent ses idées démocratiques et chrétiennes qui lui attirèrent surtout des disciples, même parmi les artistes, en opposition à l'aristocratie tyrannique du gouvernement princier.

En littérature, le Poverello a un mérite tout particulier, celui d'avoir exprimé dans ses paroles et dans ses écrits des sentiments d'une riche originalité, à la fois avec simplicité et d'une manière vive et sincère, dépassant ainsi les littérateurs de profession. Quoiqu'il ne nous soit pas réservé d'illustrer ici ce domaine de l'activité de saint François, nous tenons à dire le rang élevé qu'occupent dans la littérature primitive ses maximes, ses paraboles, les personnifications des vertus parmi lesquelles on remarque surtout l'idylle séraphique de la Pauvreté et la *Salutatio Virtutum*, — et de nombreux fragments de ses sermons. C'est de cette source féconde que procèdent les admirables légendes et les nombreux écrits franciscains en prose et en vers qui constituent le meilleur appoint de la littérature religieuse et populaire d'Italie, très différente de l'école doctrinale de

1. Benedetto Croce, *Estetica*, Bari, 1909, p. 198.

Bologne et de l'école de la Cour sicilienne. Le titre de vulgarisateur sans pareil de l'Evangile suffirait à la gloire de saint François ; il savait le mettre à la portée de tous avec une évidence plastique, tant par ses paroles que par ses gestes expressifs. Aussi a-t-il mérité d'être appelé par Celano le « nouvel Evangéliste, parce qu'il avait retrouvé les traces du Fils de Dieu, et avait enseigné la doctrine de vérité : cet enseignement avait développé une élévation inespérée et un saint renouveau sur toute la ligne, qui réveilla soudain les germes vieillis et presque desséchés de la religion », et aussi de l'art, pouvons-nous ajouter. La prédication aux oiseaux est un exemple typique de réveil évangélique : c'est le développement des paroles de Jésus : « Regardez les oiseaux des champs ; ils ne travaillent ni ne filent, et votre Père céleste les nourrit. » De même le « chapitre de la joie parfaite » est une reprise pratique et neuve du Discours sur la Montagne : « Heureux ceux qui pleurent, heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, heureux les miséricordieux. »

On ne peut refuser à saint François le nom d'artiste et plus spécialement de poète, quand on songe à ces ravissements d'extase pendant lesquels les harmonies intérieures, selon Celano, prenaient sur ses lèvres les modulations du chant et le rythme des vers. Son « Cantique des Créatures » a été appelé la première fleur de la poésie chrétienne après l'Evangile, et il reste le premier chant lyrique italien que seul ce divin jongleur était capable d'entonner. Dans la série des grands poètes chrétiens, il n'est pas le premier qui ait dignement chanté les louanges du Seigneur ; sous le rapport de la versification, du style, de l'expression, il ne peut être mis en parallèle avec personne. Mais aucun des poètes latins qui l'ont précédé, qui ont été de savants ciseleurs de dactyles et de spondées, ne peut lutter avec cet improvisateur ingénu pour l'originalité et la délicatesse du sentiment, la fraîcheur, la simplicité, la vivacité de la forme, pour l'inspiration vraiment chrétienne et humaine.

Si le mérite littéraire de saint François n'a pas été plus tôt et mieux reconnu, cela est dû surtout à son caractère mystico-religieux ; on le regardait uniquement comme un saint, quoique l'influence de son art fût multipliée par ses accents religieux.

Le mérite du Saint d'Assise s'accroît outre mesure quand on le regarde comme le chef et le maître d'une école, libre certes, parce qu'elle n'est pas limitée à un cénacle d'artistes de profession, mais d'autant plus répandue

dans son évolution, d'autant plus riche d'influence qu'elle n'enseigne pas seulement par la parole, mais par l'attitude et l'exemple d'une vie tout entière, où la langue sert à exprimer une nouvelle direction, toute d'amour, de simplicité, d'humilité, de naturel. Ce n'est qu'idéalement qu'on peut reconstituer l'enseignement de cette école franciscaine, appelée aussi ombrienne. Mais, grâce à Thomas de Celano, on sait que saint François demandait la simplicité aux gens instruits, et que les savants qui entraient dans l'Ordre devaient se dépouiller de leur propre science pour embrasser la nudité du Crucifié.

L'influence franciscaine dans diverses branches fut certes considérable si l'on tient compte de la grande et soudaine expansion de l'Ordre, de l'action et de la parole, partout où elle s'exprimait par d'humbles sermons, des légendes séraphiques multipliées et répandues, tandis que l'œuvre populaire des simples et bons frères était soutenue ailleurs par l'étude méthodique et l'enseignement des universités. Qui peut définir ou limiter l'heureuse influence franciscaine rien que dans le domaine des arts plastiques ? De la basilique franciscaine d'Assise, où le talent des architectes, des sculpteurs, des peintres de toute une glorieuse époque, jusqu'aux œuvres variées suscitées par le génie populaire et le souffle nouveau des Communes, partout l'esprit franciscain laissa sa chaude empreinte sur les parchemins, sur les pierres, sur les tableaux.

Il est vrai que cette empreinte se discerne peu aujourd'hui, après tant de siècles et tant d'événements. Dans la plupart des cas, elle est même cachée ; ce n'est que rarement qu'on peut la retrouver ; le monde a apprécié le mérite des religieux pacifiques avec peu de générosité. De là la différence des jugements sur l'influence artistique franciscaine, très importante pour les uns, insignifiante pour les autres. Parmi ceux-ci figure le savant allemand, Erwin Rosenthal, que nous présente le P. Oliger[1]. Charles Vossler a caractérisé l'importance de la poésie franciscaine par rapport à Dante en écrivant : « C'était l'école du cœur, du caractère, de l'âme et du sentiment, mais non l'école de l'art. La religion de Dante était mêlée de piété franciscaine sans qu'il eût subi vraiment, comme artiste, l'influence de la poésie franciscaine. « Selon Rosenthal les rapports entre saint François et Giotto doivent être interprétés de la même manière. Il n'est

1. *Giotto secondo alcune recenti pubblicazioni*, in « Frate Francesco », Assise, 1925, fasc. V, p. 353-62.

pas juste de dire que le style de Giotto soit directement influencé par le mouvement franciscain. Il est vrai que le sentiment de la nature et les rapports du Saint d'Assise avec Dieu sont au nombre des conditions historiques qui précédèrent l'art de Giotto.

Les mêmes phénomènes se retrouvent dans la sculpture française — Chartres, — dans l'Eglise, dans le langage de saint Bernard. Le mouvement franciscain est donc une des manifestations du développement si complexe du sentiment religieux individuel en Occident.

Pour éclairer la question, relevons que ce développement individuel décrit par Rosenthal, est analogue à une théorie différente, énoncée par un autre critique : celui-ci, pour diminuer le mérite de l'auteur franciscain du *Dies irae*, faisait remarquer que certaines pensées avaient été énoncées précédemment, que quelques phrases se trouvaient déjà formulées, çà et là, et qu'en fin de compte ce chant tragique était comme un pressentiment ; il était dans l'air. Ainsi, d'après cette théorie, Thomas de Celano se serait borné à fixer ce chant par écrit, et encore avec le risque de l'avoir peut-être dénaturé. Vossler, déjà mentionné, a employé un moyen différent pour enlever à l'œuvre de Dante tout précédent dans la poésie franciscaine, ainsi qu'il en a déjà été question. Mais il a dû reconnaître que l'éducation du cœur, de l'âme, du caractère et du sentiment est l'œuvre de l'école franciscaine ; si elle est étrangère à la technique de l'art, elle ne l'est pas autant à l'art lui-même, qu'on voudrait le faire croire ; elle en est la meilleure partie, l'art véritable jailli du cœur, vision de l'âme, expression du sentiment et du caractère. De plus Dante, pour la Divine Comédie, a puisé aux sources franciscaines : il avait appris la grammaire chez les Frères Mineurs de Santa Croce ; non seulement le sujet de son œuvre, mais certains détails de forme ou des motifs liturgiques sont empruntés à Fra-Giacomino da Verona [1], ce qui dément que le divin poète n'ait subi, comme artiste, aucune influence franciscaine.

On ne prétend certes pas dire par là que les Franciscains aient inspiré à Dante et à Giotto le style qui leur fait honneur, ni que saint François ait tout régénéré lui-même. Il ne créa pas l'ambiance où il vécut, mais il en fut le meilleur interprète ; il réalisa les plus saintes, les plus humaines aspirations et prodigua dans la vie et dans l'art les richesses de son esprit.

1. *L'Arte francescana*, p. 166, Todi, 1924.

Et si le mouvement franciscain lui-même fut une manifestation du développement individuel du sentiment religieux occidental, cette manifestation ne fut pas aussi partielle que le prétend Rosenthal ; elle ne fut pas non plus assez puissante pour qu'on explique tout grâce à elle ; mais il faudra toujours tenir compte de son influence dans la vie religieuse et artistique, à partir du XIII^e siècle.

Si l'œuvre franciscaine s'était bornée au seul saint François, elle eût été certainement moins intense et moins durable ; mais elle fut continuée développée et perpétuée par l'institution florissante de l'Ordre franciscain. Grâce à lui, les idées et les goûts du saint esthète ne disparurent point, mais continuèrent à s'affirmer de plus en plus, sinon mieux, dans les arts. C'est ainsi que fut édifiée sur la colline d'Assise la double basilique, nouveau type d'église monastique, ou plutôt conventuelle, admirée, imitée et exaltée comme un des plus hauts sommets de l'esprit, comme la plus belle maison de la prière, comme une nouvelle Divine Comédie et un incunable de l'art chrétien. L'austérité de l'extérieur allait de pair avec la richesse de l'expression intérieure, de manière à joindre à une solennelle apothéose franciscaine, un résumé de l'art médiéval.

Pour ne pas nous égarer dans les détails, relevons d'une façon générale que cette église, en forme de croix, selon le T mystique, avec le triomphe du Crucifié dans l'abside, et avec les tableaux de la Crucifixion sur les premiers autels, représente la plus magnifique expression du culte et des tendances franciscaines dans l'art. C'est une admirable illustration du livre des *Conformités* de saint François avec le Christ, avant qu'elle fût réalisée par Barthélemy de Pise, ouvrant ainsi de nouveaux horizons au symbolisme le plus clair et le plus profond, qu'offrît alors l'art chrétien.

L'idée des Conformités remonte à saint François, qui avait relevé assidûment les traces du Christ pour y marcher lui-même, et qui reçut à la Verna, avec les stigmates, le sceau suprême de son œuvre. Cette idée fut largement éclairée et développée par les disciples du Saint d'Assise, d'abord pour illustrer la vie de leur maître, puis pour l'appliquer à l'Ordre séraphique, enfin pour établir un contact plus intime entre la vie humaine et la vie divine du Seigneur. Ainsi s'ouvrirent de nouvelles et plus vastes perspectives aux visions de l'art, où le ciel et la terre s'unissaient dans la communion la plus intime, jusqu'à se fondre par l'accord et le spectacle d'une beauté spirituelle unique. La venue du Messie et les mystères de

Dieu avaient déjà été illustrés par les images de l'Ancien Testament, fondement du symbolisme chrétien. Mais l'exemple de la vie et de l'art franciscains, inspirés par la vie du Christ et des apôtres, démontre que non seulement la vie de l'Eglise, mais celle du plus humble fidèle, devait être intimement rattachée à celle de Jésus.

Il ne faut pas croire qu'à cette nouvelle orientation spirituelle de l'art chrétien ne se joignît pas un progrès technique. Les artistes durent rechercher de nouvelles ressources ; ils trouvaient insuffisantes les anciennes, créées jadis dans des situations bien différentes. Ce déplacement de la vision artistique, de l'œil au cœur, était le meilleur moyen pour soustraire l'art lui-même à l'exagération décorative qui dominait dans les sculptures et dans les mosaïques.

Tandis que la peinture, jusqu'au XII^e siècle, était entièrement subordonnée à la mosaïque, à partir du XIII^e siècle italien la peinture à fresque s'affranchit de ce joug, car les mosaïques étaient incapables de rendre l'expression du caractère et des sentiments, telle que le pinceau pouvait la mettre en valeur. L'impassibilité n'était plus reconnue comme une forme divine, maintenant que l'Homme-Dieu régnait réellement du haut du Calvaire ; cette impassibilité devait être remplacée par l'étude des détails de la physionomie, des contractions des muscles et des sentiments naturels. Jamais l'analyse du caractère humain ne s'était ainsi imposée, comme alors qu'on voulait représenter le Saint d'Assise, singulière figure de tendre expression et de forte passion. Il n'est pas sans intérêt de constater que les premiers exemples de portraits ont été faits par l'art chrétien pour reproduire les traits tourmentés du Poverello ; après les essais italo-byzantins il apparut plein de vie et de vérité dans la fresque de Cimabue de la basilique inférieure d'Assise.

Un progrès technique s'affirme aussi dans la disposition nouvelle de l'église franciscaine, à une seule nef, où la fresque triomphe définitivement de la mosaïque. La vaste nef du type d'église le plus moderne était admirablement préparée par cette architecture, faite de grandeur et de simplicité, par ces larges superficies décorées de peintures, au lieu des vitraux gothiques compliqués : tout cela frayait la voie aux grands cycles de peinture de l'Arena de Padoue, du Camposanto de Pise et de la Sixtine à Rome, en pleine Renaissance.

Même si les Franciscains n'étaient pas tous eux-mêmes architectes,

peintres et verriers, — il y en eut pourtant un certain nombre parmi les Mineurs, — ils suggéraient aux artistes les thèmes de leurs compositions et en traçaient le développement. A leur tour les artistes se rapprochaient des Franciscains pour se nourrir de leurs sentiments, s'exciter de leurs visions et de leurs dévotions, travailler avec eux à l'apostolat du bien uni à celui de la beauté. Ce tendre modeleur de madones virginales, d'enfants divins, de saints séraphiques, Luca della Robbia, laissa ses empreintes digitales avec sa signature, sur les pages de Fra Jacopone, dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, ce qui montre clairement d'où il tirait ces créatures divinement humaines, incarnées dans l'humble terre-cuite, que l'intuition franciscaine lui faisait préférer au marbre. Mais les tableaux de la passion divine, peints ou sculptés ou représentés dans les Mystères, nous montrent au plus haut point l'influence franciscaine, notamment dans le magnifique livre des *Meditationes vitae Christi*, de Fra Giovanni de Caulibus. Après les publications de Thode, de Mâle et de Gillet, il suffit de faire allusion à cette source d'humaine et de divine piété, à laquelle puisèrent plus ou moins tous les artistes depuis le XIV^e^ siècle ; ils en tirèrent les plus émouvantes scènes de douleur, rappelant ainsi comment l'art fut au nouvel évangile franciscain une sorte de seconde révélation.

Heureux ces temps où la piété et la dévotion faisaient partie de la vie et aussi de l'art, d'autant plus sensible et vrai qu'il s'ignorait davantage ! Selon l'esprit du Poverello d'Assise, il ne manquait souvent que l'intention d'être des artistes à beaucoup de ses disciples, préoccupés avant tout de la gloire de Dieu et de l'édification des âmes.

*
* *

5. Le XIV^e^ siècle est l'époque de la première et véritable Renaissance artistique, comme aussi de la plus grande expansion franciscaine. Le mouvement franciscain, surtout ascétique dans sa période initiale, s'était affirmé dans la pensée philosophique, dans le développement social et artistique. Ce n'étaient plus les *loci* primitifs, mais le grand couvent et la spacieuse église franciscaine où tout un peuple accourait sans distinction, qui attiraient les meilleurs esprits, grâce à l'idéal à la fois ardu et simple, pratique et beau, qui ne le cédait en rien aux influences analogues d'autres Ordres

monastiques. Les dévots et les corporations populaires se pressaient dans les congrégations du Tiers-Ordre et dans les confréries ; dans les écoles on gagnait les intelligences en les éclairant. Dante, Giotto et Pétrarque, pour ne citer que les plus grands, sont liés par le génie et l'amitié aux Franciscains.

Mais qui pourrait douter de la valeur de ces moines au point de vue artistique, quand à l'aube de renouveau de la peinture, on trouve trois mosaïstes : ce Frà Giacomo — *in tali prae cunctis arte probatus* — au Baptistère de Florence, et Giacomo Torriti et Giacomo da Camerino qui travaillent ensemble aux absides de Saint-Jean de Latran et de Sainte-Marie Majeure à Rome, quand, après l'affirmation architectonique de la basilique d'Assise, s'élèvent dans toutes les villes les plus belles églises du temps, qui sont franciscaines et sont souvent dues à des Frères Mineurs architectes, quand des peintres de vitraux et de miniatures travaillent en maîtres et composent des traités de leur art, quand on confie aux Franciscains le soin de régler la liturgie romaine et de diriger les chants sacrés ? Il est vrai que les Frères ne firent pas marcher de front avec les progrès techniques une meilleure adaptation à l'art du pur esprit franciscain ; peu à peu cet esprit s'obscurcissait. Mais les réformes ne tardèrent pas à le raviver, d'abord celle de l'Observance avec saint Bernardin de Sienne, un second saint François au temps de l'humanisme. Aidé par d'autres excellents apôtres, versés dans les lettres et les arts, il put, vers le milieu du XV^e^ siècle, opposer une résistance énergique à l'esthétique païen qui compromettait par l'étude des classiques anciens les meilleurs résultats du renouveau chrétien. Grâce à l'œuvre de ces saints Frères, qui, par un amour désintéressé, se transformaient de prédicateurs en artistes, en mécènes, en critiques d'art, non seulement la piété se conserva parmi le peuple, mais la flamme de l'idéal chrétien, la mesure d'un équilibre saint entre le culte des belles formes corporelles et la splendeur de l'âme se maintint dans une élite demeurée loin des cours. De là aussi vint au XV^e^ siècle le charme tout spirituel de cet art si apprécié, connu sous le nom de préraphaëlite. Mais les écoles de peinture siennoise et ombrienne ont été tout spécialement influencées par l'esprit franciscain, à la fois pieux, serein et d'une tendre passion. Sienne n'était pas pour rien la cité de saint Bernardin, qui trouva ensuite à Pérouse une seconde patrie, docile et affectionnée. C'était aussi le temps où Fra Angelico, dans sa retraite dominicaine, était

tout imprégné de sentiments franciscains, où Madonna Povertà poussait Della Robbia à anoblir l'argile, où les églises franciscaines eurent les plus beaux retables, où l'art se rapproche le plus du peuple, répandant partout le sourire de Dieu, jusque dans les Vierges au coin des rues et dans les cabanes champêtres. C'était bien là le vrai humanisme chrétien et franciscain, qui revendiquait les meilleures aspirations de la vie et de l'art, avec un retour à la correction antique des formes, mais en évitant l'indécence des mœurs païennes remises en honneur par les savants des cours.

Après la réforme protestante, hostile à saint François, vint la contre-réforme catholique, la réforme franciscaine qui réveilla et releva l'esprit séraphique, grâce à des institutions nouvelles, à une nouvelle direction donnée à la vie comme aussi à l'art. C'est en Espagne, au moment où s'épanouissait sa renaissance du XVII^e^ siècle, que l'influence franciscaine eut le plus d'action ; elle ne fut pas printanière, comme celle des Fioretti, il lui manquait cette sérénité joyeuse, une des meilleures qualités franciscaines. Saint Pierre d'Alcantara, qui ne connaissait d'autre joie que la retraite et la pénitence, était regardé comme un second saint François. Le Greco, disciple du Tintoret, donnait comme fond à ses tableaux les grottes et les retraites rustiques, éclairées d'une chandelle fumeuse dont la lumière projetait un relief capricieux sur les membres décharnés du pénitent courbé sur les pages sacrées, un crâne dans la main.

De nos jours nous avons vu avec joie saint François se détacher de ces sombres tableaux pour nous redire une parole sereine d'amour et de paix. Mais on ne peut les oublier, une fois qu'on les a vus, ces travaux du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, riches de reliefs et de contrastes significatifs. Il faut aussi observer que le courant franciscain fut celui qui conserva le plus de vie intérieure chrétienne aux manifestations hyperboliques du style baroque. A plusieurs siècles d'intervalle, l'humble voix du Poverello prêchant la pénitence, le détachement du monde, le retour à Dieu, continue vaillamment à se faire entendre au milieu du tumulte des déclamations.

***

6. Vinrent les jours tristes et l'heure des ténèbres où saint François, quoique toujours vénéré par l'Eglise, connut les dérisions et les insultes des savants du siècle. Mais le calme se rétablit et l'astre séraphique répandit

à nouveau sa pure lumière. L'aube en fut saluée dans la littérature, au matin romantique où Chateaubriand, dans le *Génie du Christianisme*, retraçait avec une beauté nouvelle l'horizon historique médiéval. Là l'humble saint François réapparut, pardonnant et bénissant, auréolé d'une lumière chaude et bienfaisante, que le monde admirait. De ces contours d'abord incertains, la sympathique figure du Poverello émergeait de plus en plus, dans des proportions grandissantes, étendant les mains pour embrasser la terre, comme dans les antiques visions mystérieuses de la Croix. Cependant, outre l'auréole du Saint et la lumière solaire que Dante vit depuis l'Orient mystique :

Far sentir la terra
Della sua gran virtude alcun conforto,

une autre splendeur se distinguait en lui, celle du génie qui augmentait l'amour et l'enchantement pour le Ménestrel de Dieu. La voix du Trouvère mystique recommença de se faire entendre et de toucher les cœurs ; sa passion pour Madonna Povertà eut de nouveaux motifs d'inspiration, et le prodige de la Verna, l'adieu à la montagne sacrée, la dernière bénédiction à Assise, sa mort bienheureuse à la Portioncule fournirent d'excellents sujets de tableaux aux peintres romantiques en quête d'effets sentimentaux.

Les paysagistes et les peintres animaliers s'inspirèrent à leur tour de saint François, ami de la nature ; ils reproduisirent volontiers sa prédition aux oiseaux, son intimité avec les agneaux, les lièvres et les tourterelles. Le sentiment humanitaire de notre siècle provoquait aussi l'admiration pour l'ami des pauvres, des malades et des humbles, le Saint de la fraternité chrétienne et de la sensibilité profondément humaine. Tandis que saint François se révélait dans les tableaux avec des expressions de beauté qui étaient en même temps des aspirations à la bonté, en opposition avec cet art dit social qui touche d'une main rude les plaies douloureuses de la misère et évoque une plèbe hurlante, ivre de sang, l'art franciscain nous montrait le Poverello avec le loup féroce apprivoisé par la charité, le lépreux guéri dans sa chair malade et dans son âme ulcérée, les petits, les malheureux sans défense que le Saint plein d'amour serrait dans ses bras stigmatisés, trop petits pour la grandeur de son âme.

Après cet art plein d'humanité, toujours en train de s'enrichir de noms et de titres nouveaux, c'est maintenant la manière symbolique et mystique qui est à l'ordre du jour. Le Saint, ce mystique par excellence, semble s'y trouver fort à l'aise dans une attitude qui révèle une idée bien à lui, dans des tableaux et des polyptyques qui résument et concentrent les aspirations multiples de son âme sensible, ou qui projettent les diverses manifestations de son amour unique et surhumain. Ce ne sera pas le dernier anneau de la chaîne d'or ciselée par l'art pour le Poverello de Dieu, ni certes la dernière fleur de l'immortelle couronne de beauté que les siècles lui ont tressée.

Quel but s'est tracé la divine Providence en suscitant côte à côte le grand mouvement artistique et le mouvement intellectuel franciscains? Nous ne pouvons le préciser, mais nous comprenons qu'il est pour notre bonheur et notre consolation. Nous devons croire ici à un but particulier, car ce mouvement existe, constant, progressif, et il s'étend partout. On retrouve l'art franciscain aux expositions, dans les collections ; il n'y a pour ainsi dire pas d'artiste qui ne s'en inspire en quelque mesure. Depuis le septième centenaire de la naissance de saint François en 1882, jusqu'à celui de sa mort, c'est une vie nouvelle qu'il a vécue avec nous, un épanouissement d'art qui dénote un progrès incontestable. Ce ne sont pas seulement les sujets franciscains qui triomphent, mais aussi la manière et le goût franciscains qui sont très suivis dans les arts, avec les formes primitives, le naturalisme mystique de l'inspiration et le symbolisme de la conformité évangélique.

Pour rendre à l'art sa spiritualité, après tant d'abus de science et de virtuosité technique, on n'a pas cru suffisant de revenir aux préraphaëlites du temps de Botticelli et de Lippi ; mais on a trouvé opportun, tout en ne voulant pas se reporter au style byzantin ou archaïque, de remonter à l'école ingénue et fervente du XIV^e^ siècle, qui savait donner tant de signification à une simple ligne, même incorrecte, mettre tant de lumière dans les couleurs, même faites avec de la terre, et exprimer tant de beauté idéale dans une figure à peine esquissée. Beaucoup d'œuvres d'art moderne, qui reviennent à la naïveté des Fioretti, rentrent ainsi dans les visions sereines et mystiques des tableaux franciscains. Et le naturalisme des prés fleuris, des oiseaux qui volètent, comme le spectacle des bontés humaines et des humbles grandeurs qui plaisaient tant à Pascoli, ne sont-ils pas aussi d'ins-

piration franciscaine ? Maurice Denis, un des artistes chrétiens français les plus célèbres et les plus appréciés, a su rendre avec bonheur dans ses compositions le symbolisme évangélique de saveur franciscaine. Il mérite d'être reconnu comme l'interprète typique, à la fois simple et joyeux, des Fioretti. Tous ses tableaux religieux et ceux de son école représentent comme une nouvelle *conformité*, grâce à laquelle les mystères chrétiens sont mis en contact avec les faits de la vie religieuse et humaine, de manière à être admirablement illuminés les uns par les autres. Il y a pourtant une différence entre les conformités franciscaines et celles de Maurice Denis : les premières soulèvent l'humanité pour la rapprocher du Christ et la sanctifier ; par les secondes et à travers la liturgie, le Christ, en sens inverse, est mis en contact avec l'humanité au sein de laquelle il est toujours beau, sinon facile, de le retrouver. Ainsi l'art religieux s'oriente de plus en plus vers l'amant séraphique de la beauté, dont l'œuvre de relèvement moral débuta par la restauration matérielle des églises. Sous la bannière du saint viennent se rassembler en corporations, soit dans la *Rosace*, soit dans l'*Artisan de l'Autel* [1], ces artistes qui veulent cultiver sérieusement l'art chrétien, coordonnant ainsi des efforts multiples dans la direction qui a le plus de chances de succès.

***

7. Si l'on peut dire que l'art franciscain jouit de l'approbation unanime, il n'en existe pas moins des voix discordantes comme dans toutes les choses humaines. Cet esthétisme de date récente est un peu suspect à ceux qui trouvent excessif le bruit fait autour de saint François. Il leur semble qu'on veuille l'opposer à la foi, le substituer à la morale. Certains abus dans divers genres d'art tendraient à le prouver. Il y a là trop de dilettantisme comme dans toutes les modes. Telles sont les accusations qui paraissent d'un grand poids, lancées par des hommes instruits, persuadés que leurs opinions sont indiscutables et leur jugement infaillible. Mais si l'opinion du savant peut être pleine d'autorité, quand il s'agit de doctrine, dans ce qui est du domaine de l'art on devra surtout écouter l'artiste et l'esthète ; les autres voix sont celles de profanes. Ceci concerne l'espèce de supério-

1. *Études franciscaines*, 1904, p. 101-104.

rité que certains affectent en face de l'art, le jugeant de haut, comme une chose méprisable, quelquefois tolérable et seulement rarement bonne. Si on laisse à chacun son rôle, il sera plus facile de comprendre que l'art a sa raison de vivre, malgré les abus qu'on en peut faire. Ce serait faciliter le jeu de gens mal intentionnés que de discréditer l'art en le séparant de la religion, et en méconnaissant ce qu'il peut y avoir de moralement bon à recueillir de l'art, en opposant la beauté à la bonté et à la vérité. A titre d'exemple et pour mieux illustrer nos raisons, il est utile de citer le récent compte rendu publié dans un périodique catholique italien d'un livre franciscain allemand, illustré avec beaucoup d'art. Le contenu de ce livre est presque surpassé par les considérations d'ordre général qui vont suivre :

« Les peintres et les écrivains célèbrent à l'envi la poésie du ciel et du soleil de l'Ombrie, qui ne seraient pas différents de ceux de Toscane, des Marches ou des Abruzzes, les rochers et les montagnes, les oliviers au feuillage vert argenté, les vignes dorées, les prés, les vallées, les ruisseaux limpides, le chant des hirondelles, le bêlement des agneaux, toute cette Arcadie franciscaine. Mais ils montrent bien aussi que toutes ces beautés naturelles n'entrent pas, pour la millième partie, dans l'esprit génial du séraphique disciple de la Croix, ni dans celui de sa famille innombrable, qui a tant fait pour le renouveau chrétien du monde. C'est pourquoi l'élégant volume aura, lui aussi, un large champ d'action bienfaisante. »

Voilà comment, au-dessus et contre l'esthète, s'élève le philosophe, pour arriver après quelques allusions historiques à une conclusion qui ne dépend aucunement du début ; voilà comment on oppose peu intelligemment l'art à l'esprit franciscain, et comment l'art franciscain est condamné en bloc comme un vague dilettantisme. Ceci indique simplement l'incompréhension au sujet de laquelle il n'est pas nécessaire de réfuter ce qui a déjà été démenti. Mais le fait de confondre ici l'Arcadie avec l'art franciscain est un argument utile pour démontrer combien il est peu juste non seulement de confondre, mais même de comparer les deux courants. Il peut exister un trait d'union apparent entre l'art franciscain et l'Arcadie, en ce sens qu'au début celle-ci semblait aspirer à réaliser le naturel — et ce fut là son péché originel — dans la vie pastorale primitive ; elle se mit sous la protection de l'Enfant Jésus qui avait daigné naître dans une

cabane au milieu des bergers, ce qui rappelle la cabane et la crêche de Greccio, où saint François plaça le plus beau de ses Mystères liturgiques. Mais entre ces contacts fortuits s'élèvent les plus profondes divergences, car l'Arcadie fut un rendez-vous et une convention de littérateurs, poussés artificiellement vers la cabane pastorale par une poésie du premier poète arcadien Alessandro Guidi (1650-1712) : *Alla Fortuna*. L'auteur s'y représentait lui-même comme un berger qui, après avoir méprisé les offrandes de cette déesse, voit sa cabane dévastée par l'ouragan. Pour les poètes arcadiens, le vêtement de peau était un manteau conventionnel et artificiel, insuffisant pour recouvrir leurs membres délicats, impuissant pour donner le ton juste à leurs bêlements amoureux accompagnés par la cornemuse. Toute l'œuvre de réforme tentée par cette académie se réduisit à rapetisser et à rendre grotesque ce qui avait commencé par trop d'enflure.

L'art franciscain, au contraire, participe de la nature d'une institution chrétienne pleine de vie, solide et parfaite, nourrie d'un meilleur suc évangélique et guidée par le Saint mystique d'Assise vers la conformité avec le Christ, depuis le Noël jusqu'à la crucifixion mystique de la Verna. Il est revêtu d'un vêtement de pénitence réel et aspire efficacement à la paix et à la joie parfaite dans le sacrifice. C'est pourquoi, si cet art doit beaucoup à la poésie du monde environnant, au ciel, au soleil, c'est parce qu'il y trouve la source d'inspiration la plus naturelle, la plus vive et la plus claire. S'il s'inspire des rochers et des monts, des oliviers au feuillage vert argenté, des vignes dorées, des prés, des vallées, des ruisseaux limpides, c'est parce qu'en eux la terre notre mère nous parle le mieux de la bonté du Créateur, et parce qu'en eux se retrouvent les plus beaux symboles, les images évangéliques les plus sereines, comme les traces les plus visibles de nos saints. Si cet art prête volontiers l'oreille au ramage des hirondelles et au bêlement des agneaux, c'est pour imposer silence aux suggestions féroces et passionnées des bêtes humaines, dans ce siècle de compétitions cruelles et de sport de la boxe. Ce n'est pas, en général, faire de l'Arcadie, mais plutôt de l'art chrétien et social qui dérive par mille ruisseaux de l'esprit séraphique de saint François, et dont son Ordre est toujours la vivante expression. C'est un noble appel à la beauté par la bonté dont elle est imprégnée, c'est un soupir ardent de haute aspiration parti des choses les plus humbles, et non un amusement de dilettantes orgueilleux.

Nous avons déjà remarqué, il est vrai, que tous les artistes n'ont pas une idée bien claire et bien précise du Franciscanisme, quand parfois ils semblent se complaire dans une fausse ingénuité et sourire d'une joie qui n'a rien de la joie spirituelle de saint François, engendrée par le sacrifice. Ils sont pénétrés par un vrai mysticisme d'admiration, mais incapables de se libérer en quoi que ce soit de leurs préoccupations matérielles. Ces esthètes amis de saint François sont à l'eau de rose, comme beaucoup de prétendus chrétiens. Voulons-nous les envoyer tous en enfer et condamner comme coupable cette conception de la beauté entrevue par l'imagination, mais que la vie n'a pas su réaliser ? Croit-on par hasard améliorer ces faibles en leur enlevant ce peu d'esthétisme qui leur fait illusion ? Ce ne sont pas toujours des âmes faibles qui, malgré l'amour de la beauté, ne savent pas s'élever d'un pouce au-dessus de la terre. Mais quand il ne s'agit pas de cet esthétisme à la foi douteuse (genre d'Annunzio) qui sert à recouvrir ce qui est le moins franciscain, souvent ce sont des néophytes qui goûtent dans les Fioretti séraphiques l'arôme de ces vertus chrétiennes qui les attirent. Certes les rameaux esthétiques franciscains ne donnent pas tous de belles fleurs, et chaque fleur ne produira pas son fruit, et tous les fruits n'arriveront pas à maturité. Mais même cette vie imparfaite ne sera pas inutile, de même que tant de corolles qu'aucun regard ne caresse, sauf celui de Dieu. Du reste, ceux qui étalent leur zèle en censurant et en condamnant l'esthétisme franciscain, ont-ils vraiment beaucoup réfléchi et observé les voies mystérieuses, souvent nouvelles, suivies par tous ceux qui, dans la vie, se sentent plus attirés par la force de la beauté que par celle de la vérité et espèrent s'orienter vers la bonté et la vérité grâce à la beauté ? Peut-on dire que c'est décidément une erreur que de suivre de telles voies, et que tous les mouvements incompris attirent vers le mal ? Le zèle émouvant de la charité est bien plus optimiste, moins sceptique, comme aussi les plans de la Providence, qui a mêlé à l'utile la douceur, la sainteté, la préoccupation du salut.

8. Pour favoriser l'art moderne qui, avec saint François, veut revenir à l'expression mystique de la foi, à l'intimité de l'esprit, aux formes vivantes et simples, disons bien haut aux artistes qu'il faut y consacrer toute sa vie pour vraiment l'aimer. S'il y a une école éloignée de l'artifice et de la fiction, c'est l'école franciscaine : à ses yeux ce dont se repaît l'imagination doit provenir du cœur, centre de toute vie. L'exemple de ce saint, poète

mystique dont toutes les paroles étaient claires et enflammées, ne saurait encourager un art maniéré, même bien intentionné, qui, en tant que conventionnel, ne mérite même pas le nom d'art ; il cesse d'être franciscain parce que le franciscanisme n'est pour lui qu'un prétexte. C'est ce qui arrive quand l'art exprime une joie qui n'est pas la joie parfaite de saint François, semblable à une rose au milieu des épines du sacrifice ; quand cet art étale une simplicité de mauvais aloi, qui se réclame d'un primitivisme déformant sans l'ardeur et la foi des primitifs, quand cet art s'inspire d'un naturalisme sans âme ou d'un spiritualisme sans consistance. Les fleurs fraîches et belles de la poésie franciscaine sont celles qui s'épanouissent et se cueillent dans le jardin de notre âme, les tourterelles et les agneaux ne sont vraiment en sécurité que là où le loup est apprivoisé ; les petits oiseaux de saint François ne se posent pas sur toutes les mains, et la lumière des horizons, la pureté de l'atmosphère ne peuvent être appréciées que loin des salles à l'éclairage artificiel.

Pour l'art franciscain, comme pour l'art chrétien en général, on ne peut poser de fondements solides que sur le rocher d'un robuste ascétisme et d'une ferveur mystique. Si dans d'autres temps certains artistes qui n'étaient ni ascètes ni mystiques ont produit des œuvres vraiment religieuses et belles, c'est parce qu'ils vivaient dans une ambiance saturée de religion, ou plutôt parce que, par suite d'une heureuse circonstance, ils en ont subi la forte et puissante influence. Tous les efforts, toutes les peines pour arriver à un véritable renouveau de l'art chrétien ne produiront que des effets superficiels et éphémères, s'ils ne sont pas secondés par l'aiguillon de l'esprit intérieur.

C'est surtout dans l'école franciscaine que l'art est uni à la vie spirituelle, son unique source. L'écho qu'a pu trouver l'art dans l'idéal franciscain vécu peut être éteint ou tout au moins en voie de s'éteindre. Il faut donc, ou bien s'imprégner à nouveau et entièrement de cet idéal, pour en tirer des expériences nouvelles, de nouvelles aspirations vers le bien et vers un art vivant et sincère, ou se dépouiller de ce vêtement pharisaïque qui tombe en lambeaux. Nous avons confiance dans la résurrection de l'esprit et dans la vie renouvelée de notre art ; le septième centenaire de saint François lui donnera une haute et vigoureuse impulsion. Il est certain qu'aujourd'hui l'école franciscaine ascétique et mystique qui d'une part survit et de l'autre se renouvelle, conserve le plus de chaleur, de pénétration

et de force d'expansion. Parmi les diverses tendances chrétiennes, c'est la mieux définie, celle dont l'orientation est la plus décidée, qui a le plus de profondeur de sentiment, dont la pensée a le plus d'élan et de fécondité, parce qu'elle est éminemment populaire. Au moyen âge, l'idéal franciscain a renouvelé l'esprit et l'art chrétien : aujourd'hui encore il présente les plus grandes probabilités de succès.

Assise, Saint-Damien, 8 décembre 1925.

P. Leone BRACALONI, O. F. M.

X

NOUVELLES ÉTUDES SUR LA BASILIQUE D'ASSISE

La basilique d'Assise a été depuis quelques années l'objet de recherches considérables. Le tombeau du Petit Pauvre est le berceau de la Renaissance. Aux murailles de sa double église le génie italien a confié son secret. L'histoire des origines de l'art dans la péninsule se trouve là tout entière. Henry Thode le premier il y a quarante ans s'est efforcé de déchiffrer l'énigme et de débrouiller ses archives. Le savant Venturi s'y est appliqué après lui. On a vu peu à peu se dessiner les traits d'une école archaïque, deux ou trois générations de peintres antérieurs à Giotto et qui laissaient peu de chose à faire à ce père de la peinture. Les travaux de Wilpert, de van Marle et d'Oswald Sirèn ont achevé d'apporter récemment sur toutes ces questions une foule de lumières qui auraient bien surpris les historiens et les critiques d'il y a cinquante ans.

L'édifice lui-même n'a pas moins attiré l'attention que les peintures et le décor dont ses parois ruissellent. Déjà Henry Thode, dans son livre classique, avait fait une critique savante du récit de Vasari, qui attribue la construction, comme on sait, à un certain maître allemand du nom de Jacopo ou de Lapo, dont il fait ingénument le père d'Arnolfo di Cambio. Les conclusions de Thode avaient été reprises et perfectionnées par M. Camille Enlart et M. Venturi ; leurs idées forment encore la base de celles de M. Pietro Toesca, dans ce qui a paru de sa belle histoire de l'art italien. Nous pouvions nous croire en possession d'une approximation suffisante de la vérité, qui est à peu près tout ce qu'on a le droit d'espérer en histoire, quand deux études récentes, parues à quelques mois d'inter-

valle, celles du R. R. Beda Kleinschmidt et de M. Benedetto Supino, sont venues rouvrir le débat. Leurs ouvrages ont fait quelque bruit. Ce sont leurs opinions qu'on se propose de discuter brièvement ici.

***

Aucun des deux auteurs n'apporte ni un fait ni un texte nouveau ; ils se bornent l'un et l'autre à présenter des faits connus une interprétation nouvelle. Ils corrigent par d'autres conjectures les conjectures de leurs devanciers. Le R. P. Kleinschmidt est plus mesuré dans cette entreprise que le critique italien. M. Henry Thode avait cru pouvoir proposer pour architecte de la basilique un frère, Philippe de Campello, dont le nom revient à plusieurs reprises dans les comptes de 1232 à 1253, sous le titre de *magister et praepositus operae Sancti Francisci*. C'est encore sous le même titre que nous le trouvons en 1257 « préposé » à l' « œuvre » de Sainte-Claire. Ces raisons avaient paru suffisantes pour lui accorder l'honneur d'avoir été l'auteur ou, comme nous disons, le « maître d'œuvres » de la basilique. Le R. P. Kleinschmidt pense au contraire que ce titre n'implique que des fonctions de comptable ou d'administrateur ; Philippe de Campello ne serait plus l'architecte du monument, mais quelque chose comme le trésorier du conseil de fabrique, et il faut avouer que les textes permettent de l'entendre de cette façon. Cette opinion n'est pas nouvelle. Déjà M. Venturi s'y rangeait il y a vingt ans ; il proposait de remplacer Philippe de Campello par un autre candidat, frère Jean de Penna, que l'on voit chargé à cette date de construire un aqueduc au couvent bénédictin de Sasso-vivo, près de Foligno. Mais cette candidature à son tour n'est pas soutenable. Nous connaissons deux religieux du nom de Jean de Penna : l'un est celui dont les *Fioretti* racontent la charmante histoire, et celui-là était en Provence au temps de la construction de la basilique. Pour le second, le seul texte où il nous apparaisse dit seulement qu'il ne faut pas le distraire de l'ouvrage entrepris à Sasso-vivo, c'est-à-dire le contraire de la conclusion qu'en a tirée M. Venturi.

Le résultat de cet exposé, c'est que nous ne sommes pas plus avancés et que nous continuons d'ignorer l'auteur de la basilique : l'église d'Assise serait anonyme, comme tant de chefs-d'œuvre du moyen âge. Une fois de plus, les tentatives de l'érudition pour percer le mystère de l'histoire se

trouveraient en défaut. C'est un aveu qui ne coûte guère qu'à notre curiosité. On verra tout à l'heure que M. Supino ne s'y résigne pas, et qu'il propose un nouveau nom, dont nous aurons à discuter les titres. Que de controverses épargnées, si tout le monde avait la sagesse d'imiter le consciencieux Rodolphe de Tossignano, qui se borne à écrire : « Quant au nom de l'auteur, je n'ai rien trouvé, *structoris nomen non reperi.* » Mais pour convenir qu'on ne sait pas, il faut beaucoup de courage et beaucoup de modestie. Notre science moderne pourrait prendre à ces savants religieux d'autrefois une utile leçon d'humilité.

Un second fait a frappé le R. P. Kleinschmidt. Tout le monde a remarqué le contraste des deux églises : ces deux règnes superposés, cette construction double avec son étage d'ombre et son étage de lumière, cette première église obscure, à demi souterraine, emplie d'un demi-jour éternel d'où l'on débouche brusquement dans l'église supérieure, inondée de clarté solaire, forment un effet si puissant que le voyageur le moins attentif ne peut manquer d'en subir la poésie. Le contraste n'est pas moins sensible dans les formes de l'architecture : ici, des voûtes pesantes, posées sur des bandeaux massifs, qui retombent eux-mêmes sur de lourdes piles cylindriques ; là-haut, des ogives légères jaillissent de chapiteaux sculptés, que portent d'élégants faisceaux de colonnettes. Il y a là deux mondes de formes, deux vocabulaires si différents, que le P. Kleinschmidt ne peut croire que les deux églises soient l'ouvrage d'un seul auteur ; il lui en faut au moins deux pour expliquer ce contraste et pour répondre à ces diversités de langage et de tempérament. L'opposition des deux églises se résout à ses yeux en un dédoublement de personnes : l'église inférieure, avec ses formes trapues et d'essence romane, terminée en 1230, serait l'ouvrage d'un architecte ombrien ; l'église supérieure aurait été ajoutée ensuite, de 1232 à 1239, par un architecte français ou d'éducation française.

J'avoue que ce raisonnement paraît peu concluant : s'il y a un trait frappant dans la basilique d'Assise, c'est au contraire l'unité. Peu de monuments du moyen âge présentent une composition plus claire, servie par des moyens plus décidés. Se fonder sur des nuances de style ou d'expression pour établir une dualité d'auteurs, c'est refuser à un artiste le droit d'avoir des partis-pris, ou c'est compter sur le hasard pour produire un effet qu'on croirait interdit à une imagination humaine ; c'est s'en remettre à la Providence du soin de réaliser un accord trop complexe pour en faire

honneur à un individu. Miracle pour miracle, il me semble que le premier est encore le moins difficile à produire : il en coûte moins d'admettre un créateur richement doué, que d'en supposer deux qui se compléteraient si bien, qu'ils ne seraient à vrai dire que le même talent en deux volumes. Cette manie que l'on a eue de dépecer certains ouvrages et d'y reconnaître plusieurs mains, est une méthode très incertaine, dont on ne doit se servir qu'avec circonspection ; elle a été fort à la mode pendant le siècle dernier dans les universités d'Allemagne, où c'était un jeu de l'appliquer aux poèmes d'Homère, aux chansons de geste ou aux textes du Nouveau et de l'Ancien Testament : il arrivait, au bout de cette dialectique, que les œuvres d'art paraissaient une agglomération de cellules, une brillante nébuleuse, et que la personnalité des plus grands noms de la poésie se pulvérisait en autant d'atomes qu'il y a de « *moi* » différents dans un personnage de M. Luigi Pirandello. Le même esprit d'hypercritique, exercé sur les tableaux et sur les monuments, n'a presque jamais donné de résultats sérieux : nous avons beau savoir que certaines œuvres célèbres, comme les fresques d'Avanzo et d'Altichiero à Vérone, ou le polyptyque des frères van Eyck, sont le produit d'une collaboration, jamais on n'a pu dire avec un commencement de certitude ce qu'il fallait attribuer à chacun des deux auteurs.

Dans le cas de la basilique d'Assise, un pareil découpage paraît encore plus arbitraire. L'effet général de contraste entre les deux églises résulte de la forme elle-même du terrain : la construction à deux étages était dans la nature des choses, elle ne faisait qu'exploiter un site donné au penchant d'un escarpement ; la roche affleure de toutes parts dans l'église inférieure. C'était une difficulté, dont l'artiste s'est fait une ressource : faut-il rappeler les exemples de Subiaco, du Puy et de Rocamadour ? L'art, au début du XIII^e^ siècle, était devenu assez habile pour tirer d'une position difficile un parti pittoresque. Pour admettre une dualité d'auteurs, il faudrait pouvoir démontrer que le plan primitif ne comportait que l'église basse, preuve impossible à faire en l'absence de documents. Du moins l'addition de la superstructure, si elle était une addition, devrait avoir laissé la trace d'une reprise : on distinguerait dans le parement les états successifs de la construction, comme nous lisons sur une eau-forte l'histoire des essais de l'auteur et de ses repentirs. Mais on ne voit rien de pareil. Il paraît évident au contraire que le projet primitif a été conçu d'un seul jet et

réalisé dans le détail avec une singulière énergie. Dès l'origine les murs ont été montés dans ce cadre de puissants contreforts cylindriques, semblables à des tours (ceux du chevet servent en effet de tourelles et permettent d'accéder à la galerie et aux combles), contreforts qui prêtent à l'aspect extérieur de la basilique la silhouette militaire de la cathédrale d'Albi. Seuls les arcs-boutants qui contrebutent assez gauchement ces contre-forts paraissent avoir été rapportés après coup. Quant aux nuances de profils et de mouluration que l'on relève facilement entre les formes des deux églises, elles n'excèdent pas la liberté d'un artiste qui choisit dans son vocabulaire. Un maître capable de concevoir l'effet des deux églises superposées devait être en état de poursuivre l'expression dans le détail du style ; il devait disposer d'une palette assez souple et ne pas être embarrassé par de simples questions de grammaire. Les formes dont il se sert ici avec génie sont du reste des formes courantes, qui devaient être du bagage commun des architectes ; les unes un peu plus anciennes, les autres plus modernes, ce sont en réalité des formes contemporaines ; elles ne s'excluent pas, comme ce serait le cas si nous trouvions dans l'église haute des formes du XIV^e^ et surtout du XV^e^ siècle. C'étaient des formes en usage concurremment dans différentes écoles, les unes en faveur dans le Languedoc et la Provence, les autres adoptées plutôt dans d'autres provinces, comme la Bourgogne et l'Anjou. Un architecte en 1230 pouvait connaître tout ce répertoire et ces locutions diverses ; s'il n'avait voyagé lui-même, il existait plus d'un recueil comme le fameux album de Villard de Honnecourt. Bref, il paraît plus naturel de concevoir un seul esprit, instruit, riche d'idées, puissant à volonté dans son expérience et sa mémoire pour produire un effet puissant, que d'imaginer le même effet sortant fortuitement de la rencontre de deux têtes différentes.

***

L'hypothèse dualiste du P. Kleinschmidt paraît également superflue à M. Supino ; mais celui-ci à son tour en propose deux autres encore plus révolutionnaires, et qu'il faut examiner séparément.

L'unité de plan à Assise, la simplicité initiale de la conception, ne fait aucun doute pour ce critique (on verra tout à l'heure avec quelle réserve inattendue) ; mais, pour nous en tenir à la question qui nous occupe, il

n'y a pas pour M. Supino deux églises, il n'y a pas deux auteurs : il n'y en a qu'un, qui a conçu et réalisé lui-même, sous sa propre direction, le projet de ce monument double, fait d'une crypte obscure et d'une église de gloire. Un seul maître a trouvé le thème de cet édifice, qui sert à la fois de sépulcre et de monument d'apothéose. Une seule tête a imaginé de superposer le motif de deuil et les accents de triomphe, un caveau de *De Profundis* et une église d'*Alleluia*. Ce maître supérieur, M. Supino le désigne : ce n'est ni le fabuleux Jacques l'Allemand, ni le comptable Philippe de Campello, ni l'énigmatique Luitprand, dont nous ne savons pas même s'il était architecte, ni l'ingénieur Jean de Penna, cher à M. Venturi. Ce maître mystérieux, si longuement cherché en vain, tout le monde le connaît : on allait quérir bien loin celui qu'on avait sous la main, un des hommes les plus célèbres de l'Ordre franciscain, et qui n'est autre que frère Elie.

Il faut convenir que cette découverte, si M. Supino apportait un semblant de preuve, serait une trouvaille piquante : se donner tant de peines, remuer les archives, battre tous les buissons en quête d'un nom qui s'obstine à fuir, quand le véritable crevait les yeux, serait, convenons-en, d'une jolie ironie historique. Ce jeu de cache-cache où l'on irait bien loin découvrir un auteur qui ne prend pas la peine de se dissimuler, et qui même vous crie : « C'est moi ! », mériterait de passer pour un bon tour de Clio. Comment n'y avait-on pas pensé ? Pourquoi une idée si simple n'était-elle venue à personne ? Rien de plus connu que le rôle de frère Elie dans la construction de la basilique : assez de textes nous montrent quelle fut l'étendue de son initiative et les résistances opiniâtres que trouva, auprès des compagnons survivants de François, le projet de cette glorification sacrilège du fondateur. Inutile de revenir une fois de plus sur ces querelles : il est certain que le monument voulu par frère Elie, d'accord avec le pape, fut le scandale du petit troupeau des fidèles. L'esprit d'Assise ou, si l'on veut, l'esprit de Rome, je veux dire l'idée d'empire et de gouvernement, l'emportait sur le détachement et le dénuement absolus, sur l'esprit de la Portioncule. L'activité d'Elie, son génie d'entreprise, l'audace qu'il porta dans l'exécution de ses desseins, l'instinct dominateur dont il fit preuve dans le choix du site, l'énergie indomptable qu'il montra en bravant la réaction et en poussant son ouvrage comme si de rien n'était, en continuant à agir pendant sa première disgrâce comme s'il n'avait pas cessé d'être le vrai général, tout permet de l'appeler, en un sens, le créateur de

la basilique ; sans lui, personne n'aurait osé, sur le tombeau même du saint, une violation si flagrante de la règle. Il fallait cet homme intrépide pour prendre sur lui de trahir d'une manière si éclatante le maître et l'ami auquel il devait tout, et pour opposer brusquement un nouvel idéal de pompe et de grandeur charnelle à l'idéal de la pauvreté. La suite de ces travaux gigantesques, poussés en si peu de temps à travers tant d'obstacles, les fonds immenses qu'il fallut réunir pour les mener à bien, les négociations pour l'achat des terrains, les appuis qu'on dut se ménager à Rome et dans la ville contre le mécontentement des frères, tout cela témoigne d'une force de volonté peu commune, de facultés diplomatiques et politiques de premier ordre et des qualités particulières qui font le meneur d'hommes. A tous ces titres, on ne saurait exagérer la part d'Elie dans l'édifice qui nous occupe. Il fut le cerveau qui conçut, la poigne qui exécuta. Il fut, en quelque sorte, le génie de l'entreprise. On peut aller plus loin, et je m'étonne que M. Supino ait négligé cet argument : quand on a lu la lettre fameuse, *Antequam loqui incipiam*, par laquelle le général fait part aux frères de France de la mort du Père Séraphique ; quand on a lu ce document distribué en deux parties, où la douleur du début se change à la fin en allégresse et en jubilation : « *Annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem* », il est difficile d'y méconnaître un mouvement, un effet oratoire d'une analogie frappante avec le double thème plastique réalisé plus tard par l'architecte de la basilique : c'est le même contraste si souvent sculpté dans la suite dans la pierre des tombeaux, où l'on voit en bas le gisant dans les ombres funèbres, plus haut l'âme immortelle dans la gloire du Paradis.

Mais, cela dit, peut-on soutenir qu'Elie soit le véritable auteur de la basilique ? Il l'est, sans doute, au sens où Jules II peut passer pour celui de Saint-Pierre de Rome et Louis XIV pour celui de Versailles : comme tous les grands bâtisseurs, comme tant de puissants abbés et d'évêques de son temps, il avait l'instinct de la grandeur, le sentiment de ce qui parle aux sens, de ce qui imprime dans l'esprit des foules l'idée de la puissance. Il avait pu rapporter d'Orient, où il avait passé deux ans, cette mégalomanie, ce goût des grandes idées réalisées en pierre dont témoignent là-bas les forteresses des Croisés. Il avait certainement conçu l'art de bâtir comme un instrument au service de la politique : construire, c'était faire obéir la matière, gouverner de l'argent, remuer de la pierre et des hommes, manifester de la volonté. Le choix même du site de la basilique, sur un

éperon hors de la ville, dominant la vallée, témoigne d'un instinct sublime du commandement. Et l'on peut croire qu'un pareil homme, non plus que ses pareils, les Suger, les Jules II, ou le créateur de Versailles, n'abandonnait à autrui que le moins qu'il pouvait dans la conduite des choses ; son rôle ne se bornait pas au choix de l'ouvrier, il se faisait soumettre les plans, contrôlait la dépense, activait les travaux, suggérait des idées, inspectait le dernier détail. Comme à tous ces grands chefs, rien ne lui échappait. Il est bien entendu que sans le Rovère, il n'y aurait pas de Saint-Pierre, ni de Versailles sans le Bourbon : est-ce une raison pour supprimer Bramante et Michel-Ange, Louis Le Vau et Mansart ?

M. Supino répond par un texte d'un chroniqueur du XV^e^ siècle, frère Mariano de Florence, qui parle ainsi de frère Elie : « C'était un fameux architecte, *in ista arte famosus ;* c'est à lui que sont dus ces chefs-d'œuvre des églises d'Assise et de Cortone ; il construisit encore une foule de châteaux et de forteresses pour l'Empereur Frédéric par tout le royaume de Sicile. » Ce texte n'était pas inconnu, mais des historiens plus prudents que M. Supino se seraient gardés d'en faire usage ; il leur eût paru téméraire d'en appeler sur des faits du XIII^e^ siècle au témoignage isolé d'un auteur qui écrivait deux cent cinquante ans plus tard, et qui ne cite pas ses sources. L'historien d'Elie, le D^r^ Lempp, attache peu de foi à une tradition si douteuse : si Elie était réellement l'auteur de la basilique, le silence de tous les chroniqueurs de l'Ordre jusqu'au XV^e^ siècle serait bien surprenant ; celui des historiens de Frédéric ne l'est pas moins, ainsi que l'oubli des archives : nous connaissons les noms de plusieurs architectes ou ingénieurs de l'Empereur souabe, pourquoi les documents qui nous parlent d'un Philippe Chinard ne disent-ils rien d'un personnage aussi célèbre que frère Elie ? Aucune de ces raisons sans doute n'est décisive ; elles ne vaudraient rien contre une preuve positive : mais elles sont très fortes contre une hypothèse presque gratuite, et à laquelle aucun critique réfléchi n'avait consenti à s'arrêter.

M. Supino cherche cependant à étayer son dire par des preuves accessoires : l'enseignement des Universités, dit-il, comprenait des notions pratiques des beaux-arts ; l'architecture était une annexe de la mécanique et de la géométrie. Il me paraîtrait imprudent de transformer les écoles des clercs en écoles d'architectes. Il est possible que quelques curieux sortissent des Universités avec quelques notions d'Euclide et une teinture

de mathématiques ; mais les principes de la construction et de la coupe des pierres, ceux de la mécanique pratique, les calculs empiriques des forces, de la pesanteur et de la résistance des matériaux, ont toujours été des secrets de métier, qui ne se transmettaient guère que par l'apprentissage, sur les chantiers, au sein des corporations. Nous savons fort peu de chose de l'organisation du travail au moyen âge, et surtout il nous est difficile de nous représenter des conditions si différentes de celles d'aujourd'hui ; ce qui est sûr, c'est que la division entre l'ouvrage manuel et le travail intellectuel était rigoureusement observée. La Sorbonne a dû rarement nourrir des architectes. Il est vrai que l'architecture, plus que toute autre espèce d'art, comporte une part de raisonnements abstraits, suppose une certaine culture mathématique dont l'héritage a pu se transmettre dans les couvents ; on nous parle de certains esprits universels, comme ce fameux Tutilo, le moine de Saint-Gall, architecte, peintre, verrier, musicien, et qui semble réunir en sa personne tout le clavier de ressources d'un homme de la Renaissance. Quelques religieux comme l'abbé Guillaume ou le célèbre Lanfranc semblent avoir été vraiment les fondateurs d'une école d'architectes. Mais que conclure de ces faits pour le cas de frère Elie ? D'une façon générale, rien n'est plus difficile à trancher que la question du rôle des clercs dans l'art du moyen âge, ou si l'on préfère, celle des rapports du clerc avec l'artiste. Même à cette époque, où l'on ne conçoit nullement l'indépendance de l'art, où l'art est presque entièrement au service de l'idée, où l'iconographie, les images, les formes du culte sont étroitement assujetties à la théologie, où tout, en un mot, n'est que symbole, on a tendance à trop négliger l'ouvrier : la matière a ses lois indépendantes des docteurs ; l'art se développe malgré tout selon sa vie propre, et il serait dangereux de confondre celui qui ordonne et celui qui exécute, l'homme qui fait faire et l'homme qui fait. Ce n'est d'ailleurs pas incidemment que l'on peut se permettre de traiter un problème si considérable. Je me borne ici à l'indiquer ; tout ce qui est à retenir de cette discussion, c'est que l'opinion de M. Supino me paraît assez mal démontrée : et, si l'on ne veut plus de Philippe de Campello pour architecte, il ne reste qu'à conclure que nous ne savons rien, et à ranger Assise parmi les édifices *in cerca d'autore*.

***

Le plaidoyer pour frère Elie n'est pourtant pas l'essentiel de la thèse de M. Supino. L'article principal est ailleurs. On a vu que M. Supino tient avec raison contre le P. Kleinschmidt pour l'unité des deux églises. Mais il n'entend cette unité, pour ainsi dire, que de la silhouette et de la carcasse extérieure. C'est cette carcasse qui aurait été seule achevée selon lui par Elie en 1239. L'église d'en haut, telle que nous la voyons aujourd'hui, résulterait d'un remaniement postérieur. Elle ne ferait pas partie de la construction primitive, et serait l'ouvrage d'un second architecte, d'origine différente et d'une autre génération.

M. Supino s'appuie sur le bref pontifical du 10 juillet 1253, adressé à Philippe de Campello : « La vénérable église, dit ce document, n'ayant pas encore reçu l'achèvement convenable, *nondum decenti, prout convenit, opere consummata*, Nous souhaitons ardemment de voir cet édifice prendre enfin toute la noblesse de son architecture et tout l'éclat d'une décoration digne d'un si grand saint, *nobili compleri structura et insignis proeminentia operis decorari.* » Ce texte, dit M. Supino, implique une reprise considérable des travaux et une phase nouvelle de la construction ; c'est l'époque d'un second départ, d'une seconde campagne d'architecture, qui paraît s'étendre environ sur une douzaine d'années, et qui est le prélude des grands ouvrages de décoration qui occupent les trente dernières années du siècle. Le texte ne peut s'appliquer qu'à des travaux si importants, qu'ils équivalent à une construction nouvelle, ou du moins à une transformation radicale de l'édifice primitif. Que s'est-il passé ? Les documents ne précisent rien, mais le monument lui-même se charge de répondre.

En montant un jour dans les combles de l'église de San Francesco, M. Supino eut une surprise : il trouva, au lieu d'une charpente ordinaire, un système d'arcs et de doubleaux de briques, un enchevêtrement singulier de membres d'architecture, supportant sans intermédiaire les voliges du toit et faisant office de fermes et de poutres. Ces arcs, de section carrée, sans aucune mouluration, mais d'exécution robuste et très soignée, lui rappelèrent aussitôt les bandeaux de même aspect qui supportent les voûtes de l'église inférieure ; il lui parut impossible d'admettre qu'un ouvrage si remarquable eût été fait, en quelque sorte, pour être caché à

tous les yeux et pour demeurer enseveli dans le secret des combles ; il ne douta plus de se trouver en présence de la voûte primitive, d'une voûte originale, italienne, savante et rustique à la fois, dont l'accent rude et puissant différait fort de la miévrerie des voûtes françaises qui la masquent, et présentait au contraire un air de famille évident avec les gros arcs sans moulures de l'église d'en bas. Ce fut une révélation. L'auteur crut avoir découvert un monument *antérieur*, un état initial et naturel de l'édifice, avant les additions et les retouches étrangères ; il crut tenir le secret d'Assise et celui d'un véritable gothique national, d'un gothique autochtone, ne devant rien aux influences et aux modèles d'au-delà des Alpes.

Selon cette vue, la basilique aurait été construite d'un bloc, de 1228 à 1236, date à laquelle on place dans l'église supérieure, au-dessus de l'autel, le crucifix de Giuntà de Pise : le clocher et les arcs-boutants auraient été achevés en 1239, date de la fonte des cloches. L'église se présentait aux deux étages sous une forme homogène : les membres d'architecture offraient partout la même carrure, le même aspect un peu massif ; la voûte de l'église supérieure était à claire-voie et supportait directement la toiture, comme il arrive dans tant d'églises franciscaines, qui ne sont couvertes que d'une charpente. Ni colonnes, ni pilastres, ni chapiteaux sculptés : l'ensemble respirait une grandeur paysanne, dédaigneuse, un peu nue. L'édifice se drapait dans une fière pauvreté. Il avait sa noblesse aussi, son accent de terroir, son style original qui n'empruntait rien à autrui et qui pouvait être le principe d'un art national. Telle était l'œuvre d'Elie. Mais ses successeurs commencent à subir l'attrait des modes d'outre-monts. On rougit maintenant d'une simplicité honorable. Le vénérable monument, dans son austérité, cesse de paraître assez beau. C'est alors qu'on entreprend d'en habiller la nudité. On décide la transformation de l'église supérieure, qui sera tant bien que mal accommodée à la française. On jette de nouvelles voûtes gothiques qui serviront à voiler les premières, on applique aux murs des colonnes pour soutenir ces voûtes. L'église telle que nous la voyons aujourd'hui n'est qu'un décor construit à l'intérieur de la première, un emboîtage artificiel, arbitraire, sans liaison sérieuse avec l'architecture ; et c'est ce qui explique que les voûtes actuelles manquent d'élan et paraissent légèrement déprimées.

Telle est dans toute son ingéniosité la théorie de M. Supino. Son plus grand défaut est justement d'être trop séduisante. Les choses ne se passent

pas ainsi dans la réalité. Cette construction d'une bâtisse à l'intérieur d'une autre, cette manière d'insérer un édifice dans une chemise préexistante, à peu près comme les matelots retraités s'amusent à gréer une frégate dans une bouteille, est un prodécé si insolite qu'il faudrait pour l'admettre des preuves bien convaincantes : et le fait est que l'auteur n'en apporte pas une. Tout son raisonnement n'est qu'une rêverie. Nous connaissons beaucoup d'exemples d'églises transformées au cours des siècles, soit pour remédier à quelque accident, soit par le seul effet du goût et de la mode : règle générale, on surélève les voûtes, toujours en commençant par le chœur ; la cathédrale de Toulouse est un exemple typique. Il n'en existe pas un seul, du moins à ma connaissance, d'une voûte surbaissée de propos délibéré. Cette simple observation devait faire réfléchir l'auteur. M. Supino a le tort de transporter au moyen âge un système commun dans l'Italie du XVII^e^ siècle : rien de plus fréquent à cette date que ces transformations d'églises gothiques, qu'on noie sous un décor baroque, le plus souvent à bon marché, en simples applications de stuc ; c'est ce genre d'ouvrage expéditif dont Galeazzo Alessi a donné un exemple à la cathédrale d'Assise. Mais ce travail est proprement inconcevable au moyen âge. On admire de voir les époques ainsi confondues. Preuve nouvelle que l'esprit italien entend peu le gothique et pénètre difficilement le caractère organique de ce noble langage.

Ce n'est pas la seule critique que l'on puisse faire à M. Supino. J'ai fait le voyage d'Assise pour vérifier sa découverte. Ce qui m'avait paru se tenir sur le papier ne résiste pas à l'examen du monument. S'il y avait eu emboîtage, comme l'assure M. Supino, on devrait trouver dans l'édifice les traces de la liaison, la cicatrice de la couture : cette soudure n'apparaît nulle part. La coque de la voûte, comme l'a remarqué M. l'ingénieur Sagui, laisse visible la partie supérieure des murs, sur laquelle s'emmanche la curieuse charpente d'arcs qui supporte la toiture, et qui a tant intrigué M. Supino ; cette partie de la muraille est laissée à l'état brut, ce qui ne serait pas arrivé si, comme le croit M. Supino, elle avait dû être aperçue de la nef ; le parement aurait été aplani comme dans le reste de l'église. Un détail, relevé aussi par M. Sagui, est encore plus convaincant : la voûte, à l'entrée de la nef, est percée d'un petit trou circulaire de la grosseur d'une tige de fer, et fait évidemment pour y suspendre quelque chose. Ce trou servait de passage à la canne de métal où était attaché le crucifix de

Giuntà de Pise ; ce crucifix a disparu en 1723, mais l'inscription, qui nous a été conservée, datait de 1236 ; il s'ensuit que la voûte date de la même époque, et qu'elle est contemporaine de la peinture, puisqu'on y avait ménagé un appareil destiné à la suspension du tableau. Enfin, l'*oculus* qui éclaire le comble du côté de la façade est manifestement prévu pour cette destination ; et le dessin de cette façade, qui ne présente aucune trace de remaniement, indique nettement les divisions très simples de l'intérieur, le rez-de-chaussée où s'ouvre la porte, l'étage de la galerie éclairé par la rose, et l'étage du comble qui prend jour par son œil-de-bœuf. Cet ensemble de faits montre que le monument a été conçu dès l'origine tel que nous le voyons, et qu'il n'a jamais subi l'altération dont on nous propose la bizarre hypothèse.

Il faut se méfier des nouveautés ; on ne doit pas trop se hâter de croire aux découvertes à sensation, aux livres inconnus de Tite-Live. Il y a très peu d'inédit : si M. Supino avait mieux lu ses devanciers, il se serait gardé de croire qu'il faisait une découverte. Il aurait vu que M. Enlart, il y a plus de trente ans, dans son livre classique sur les *Origines de l'architecture gothique en Italie*, décrivait parfaitement la singularité de structure qui le préoccupe si vivement : « Le toit, dit ce critique, est porté sur des arcs-doubleaux et ogives faisant fonction de fermes. » L'archéologue français se borne à constater le fait et à le définir sans se mêler de l'interpréter, ni d'en tirer aucune conclusion. Le fait est que cette forme de toiture assez rare se trouve employée, à Assise, au chœur et au transept de Sainte-Claire, église-sœur de Saint-François, commencée en 1257 et sur le même modèle ; il est probable que ce système a paru offrir une rigidité qu'on ne pouvait attendre d'une charpente en bois, et en même temps une assurance contre les risques d'incendie : loin d'être un indice de pauvreté, c'est un luxe de construction, une sorte d'armature à l'épreuve du feu, qui devait garantir la durée de l'édifice.

Quant aux travaux dont parle le bref de 1253, il faut les entendre sans doute du prolongement de l'église inférieure. Il est aisé de voir que la nef primitive ne comprenait que trois travées ; la baie de l'ancienne porte est encore apparente. La quatrième travée, de style tout différent, est une addition du milieu du XIII^e^ siècle ; les moulures de la voûte montrent des formes plus évoluées que celles du gothique de l'église supérieure. Cet espace, ainsi que celui du vestibule qui le précède, a été conquis sur

la roche, qu'il a fallu faire sauter, pour amener le mur de l'église basse à l'alignement du portail de l'église supérieure : cette opération de fouille n'allait pas sans difficultés et suppose de grands travaux d'excavation et de soutènement. Ce n'est pas tout. L'église, qui était alors en dehors des remparts, dut être mise à l'abri d'un coup de main ; les deux tourelles y pourvoyaient du côté du chevet, qui surplombe le Tescio, mais l'église était assez bien défendue vers le Nord contre toute tentative d'escalade par son escarpement. Au contraire une surprise restait toujours à redouter du côté de la place. C'est pourquoi un couloir secret, où l'on accède par le cloître, conduit à une sorte de corps de garde taillé à même la roche derrière la tribune de l'église inférieure ; ce local est encore pourvu de deux archères disposées pour flanquer l'entrée de l'édifice et prendre en flanc les assaillants, en cas de siège de la porte. Ces divers remaniements, complétés plus tard par l'érection de la chapelle Sainte-Catherine, et par la construction du porche de Sixte IV, achèvent de donner à cette partie de l'édifice sa physionomie présente.

***

J'ai nommé, dans le cours de cette étude, les travaux récents de M. l'ingénieur Sagui. J'y reviens en terminant. Tout le monde connaît dans Assise la gracieuse maison de la *via Principe di Napoli*, appelée la maison des *maestri comacini*. C'est une des plus jolies demeures de la ville, qui en compte tant de si jolies. Celle-là est du XIV^e^ siècle. On remarque dans la façade quelques pierres sculptées dans un relief très méplat comme des figures de monnaies, en particulier une levrette, qui servait peut-être d'enseigne à la boutique ; une autre pierre, qui surmonte la porte, montre les emblèmes de la corporation, l'équerre, le compas, le marteau et une rose à cinq feuilles. M. Segui s'est persuadé d'avoir relevé dans Assise plusieurs indices de la présence de ces maîtres mystérieux : sur la porte de l'Archicciolo, qui conduit à la Rocca, l'inscription parle de maîtres lombards, *studio Contadini Bartoli et Lombardi Brunelli*, et d'autres pierres présentent la gravure de la rose qui paraît être leur signature ; cette rose se retrouve dans la tour octogone de la Rocca. M. Sagui l'a reconnue, associée à l'équerre, sur deux tombes du XIV^e^ siècle placées dans le cloître de San Francesco : celle de Ciccoli Becce, mort en 1330, et

qui est apparemment le père d'un Angeli Ciccoli, ingénieur de la Commune, connu par un document de 1367, et celle de *maestro Giovanni*, fils de *maestro Simone*. Giovanni est mort en 1300, son père peut donc avoir travaillé à la basilique aux environs de 1260. Enfin, les mêmes emblèmes des *maestri comacini* se voient sur un vitrail de la chapelle de Saint-Pierre d'Alcantara et sur une partie de l'ancien pavage de la basilique inférieure, du côté de la sacristie.

Il convient de noter ces faits ; il convient aussi de mettre le jeune critique en garde contre la tentation d'en abuser. Rien de plus séduisant pour l'imagination que de se laisser entraîner par le mystère de ces sociétés secrètes, de ces francs-maçonneries, de ces loges dont nous savons si peu de chose, et dont les rites d'initiation et le cérémonial baroques se sont transmis de nos jours à des sociétés politiques ; tout ce qui a un air de complot ou d'énigme historique, tout ce qui prête au roman excite la curiosité et met la fantaisie en branle. Ce sont des illusions dont il faut se méfier. Elles ont égaré plus d'un esprit, et jusqu'au maître des études archéologiques, le grand Viollet-le-Duc, qui délire toutes les fois qu'il parle du peuple ou du génie laïc et de leur rôle dans la construction des cathédrales. J'en dirais autant du danger de découvrir des signatures dans les vieux monuments. Nous connaissons une foule de monuments signés : toutes ces signatures, surtout communes en Italie, où l'art épigraphique ne s'est jamais perdu, sont parfaitement lisibles et placées bien en évidence. Dans ces conditions, il est sage de se méfier des hiéroglyphes. La passion du mystère, du caché, de la cryptographie est trompeuse, comme l'a été la manie du symbolisme. On finit par voir des abîmes dans un simple ornement.

L'ornement a un sens, il parle comme parlent tous les détails du style : les formes ont un langage, qui est fait d'abord de leur beauté, et aussi de ce qu'elles trahissent de leur origine. C'est en ce sens que l'étude du décor et des formes les plus conventionnelles est si utile au critique ; l'analyse y révèle mille choses, l'empreinte d'un goût, la marque d'un artiste, d'un pays, d'une province ; on y trouve l'indice d'imitations lointaines, des rapports inattendus avec d'autres monuments séparés par des centaines de lieues. Chacune de ces formes indifférentes arrive chargée d'histoire ; ce sont les épaves des siècles. Ces ornements ne sont pas en nombre indéfini. Ce sont les bijoux du même trésor, qui servent de parure aux générations

successives, pareils à ces pierres de la légende qui passent tour à tour d'une princesse à une courtisane ou à une mendiante, talismans auxquels est attaché un sort ou un génie. Rares sont les époques fortunées auxquelles il est donné d'ajouter un anneau nouvellement ciselé, un joyau inédit à l'écrin de l'humanité.

***

Les études qui ont fait l'objet de cette revue, ont toutes le même but plus ou moins déclaré, mais qui en forme l'esprit commun : ce sont des études tendancieuses. Il en coûte à l'Italie moderne de paraître avoir dû quelque chose aux barbares dont l'esprit latin a fait l'éducation. Toute l'archéologie depuis un demi-siècle était parvenue à montrer que le signal de la renaissance des arts était parti vers la fin du XI^e^ ou le début du XII^e^ siècle, des provinces qui formaient le royaume de France ; et qu'un second foyer s'était déclaré bientôt après dans le territoire proprement dit de la monarchie capétienne, berceau de l'architecture injustement nommée gothique ; les Ordres religieux, en particulier l'Ordre de Cîteaux, s'en étaient faits les missionnaires et avaient construit en Italie, à l'aurore du XIII^e^ siècle, les premières églises gothiques. Contre cette histoire, établie par les faits, les archives et les monuments, une vive réaction se dessine depuis quelques années. Une école nouvelle de critiques répudie les origines françaises et revendique pour l'art italien des origines nationales.

Il faut respecter ce sentiment, qui peut-être aura finalement des résultats utiles : la passion d'un Courajod, son gallicanisme enragé, qui lui ont fait dire tant de sottises et blasphémer des siècles entiers de notre passé, comme entachés de romanisme, l'ont conduit pourtant à jeter un jour nouveau sur une partie fort importante de l'art européen, sur cette période du moyen âge finissant qui est une des articulations capitales de l'histoire moderne et qui a vu les débuts du mouvement naturaliste. La passion est une flamme féconde. On voudrait qu'elle ne fût pas entièrement déraisonnable. Si les Italiens dont je parle ont une excuse, ils la trouvent dans les excès du préjugé chauvin, qui ne pardonne pas à Rome la conquête de César et qui fait un crime à Versailles d'être un palais trop italien.

Tout cela manque de bon sens. La France et l'Italie se doivent beaucoup mutuellement, et n'ont rien à gagner à répudier leurs dettes. Depuis plus de deux mille ans que leurs histoires se mêlent, il est bien difficile de les départager et de dire qui a donné ou reçu davantage. Pour ce qui regarde l'invention de la croisée d'ogives, il semble que les plus anciens exemples connus se trouvent dans des monuments romains ; on les trouve au IIIe siècle à la villa d'Hadrien et aux arènes de Nîmes. Mais l'invention, qui d'ailleurs paraît orientale, sommeilla longtemps. L'idée d'en faire un système, l'organe créateur qui engendre une architecture, est bien née à Saint-Denis, d'une tête française. M. A. Kingsley Porter a pu signaler dans des églises lombardes des exemples de ce procédé antérieurs à la basilique de Suger. C'est dans cette basilique seulement que le gothique devient un art, le principe d'un organisme, la clef d'un style et d'un langage articulé. C'est de là que date le gothique.

On a beau faire, la tentative d'effacer de la basilique d'Assise l'empreinte française paraît une entreprise désespérée ; on n'y parviendra pas davantage qu'à ôter de la vie du saint l'influence de nos poètes, et du nom même de François les lettres qui composent le mot France. Ces caractères sont imprégnés dans son être comme le filigrane dans la pâte du papier. Ce n'est pas à dire que la basilique d'Assise ne soit pas un monument tout à fait italien. Il est très facile de montrer dans l'église inférieure l'influence d'un narthex comme celui de Moissac ou d'arcs comme ceux de Maguelonne. L'église supérieure a quelques traits bourguignons, mais la physionomie d'ensemble l'apparente à certaines églises angevines. Avec tout cela, l'impression (surtout dans l'église supérieure) est assez différente de celle qu'on recueille dans les églises françaises : c'est une proportion toute nouvelle du vaisseau, un développement des surfaces planes, un abaissement des voûtes, un air plus flottant, plus serein, une absence d'efforts, un dédain des hauteurs, un certain détachement à l'égard du calcul et de la science pure, un sentiment secret de la poésie de l'espace. Les pleins l'emportent sur les vides ; et cependant ce qui domine, c'est un charme de vacance, une vacuité, une détente, ce bien-être qui suffit à calmer la pensée et à l'occuper de son bonheur par le seul effet de formes paisibles, souriantes, désencombrées.

Quel que soit l'architecte, il est certain qu'il y a là un art original, une musique différente du son des orgues du Nord. L'air ne tire pas

le même murmure d'une forêt de chênes et d'un bois d'oliviers. M. Supino me fait l'honneur de citer une phrase d'un livre où j'avais essayé de traduire cette nuance spéciale du gothique italien, ce gothique simplifié qui ressemble si peu à celui de nos églises de l'Oise ou de la Champagne. Je m'étais permis de le défendre des reproches de M. Enlart. Je pourrais aller plus loin. A l'exception des seuls crochets et des feuillages des chapiteaux, et à l'exception des vitraux, plus développés ici que partout ailleurs en Italie, il est remarquable que pas une forme d'Assise ne rappelle une forme de l'Ile-de-France ; tout est emprunté aux écoles provinciales, et précisément à celles qui ont conservé une personnalité et un accent local, la Bourgogne et l'Anjou, la Provence et le Languedoc.

Je n'ai pas à rappeler ici, dans l'admirable histoire de la conquête gothique, ces résistances provinciales, ces rébellions du Midi qui n'accepte qu'en frémissant le joug d'une formule étrangère : dans les nefs colossales de Toulouse, de Moissac, de Narbonne, on saisit encore le grondement du vieux lion albigeois, révolté plutôt que soumis, et regimbant contre une loi qu'il plie à son génie plutôt que de la subir. Ces règles, ces disciplines importées du dehors deviennent, dans ces monuments, des manifestes d'indépendance. M. Emile Mâle a conté naguère dans un récit attachant ce dramatique épisode. Dans ces vaisseaux d'un gothique si particulier, respire une grandeur toute romaine : on se croirait sous les voûtes des Thermes de Caraculla ; ces voûtes de Toulouse sont les plus vastes qu'on ait osées avant celles de Saint-Pierre de Rome. Avec sa maîtrise ordinaire, M. Mâle établit ensuite une vérité que j'avais entrevue confusément, et dont il apporte la démonstration décisive : c'est que ce gothique du Midi est le père de l'architecture religieuse du XVII^e^ siècle. L'église de Sainte-Marie du Montserrat, qui est la copie d'une église du Languedoc, est le modèle du Gesù.

Il serait curieux de rechercher par quelles affinités se font ces fécondations de peuple à peuple, quelles règles, quels hasards président à ces familles, à ces généalogies d'églises : ce ne sont pas toujours les types supérieurs qui ont fait souche. Strasbourg a imité Saint-Denis et Paris, Metz et Cologne s'inspirent d'Amiens, Bamberg de Laon, mais l'Allemagne s'est enchantée surtout du modèle poitevin, à trois nefs d'égale hauteur, que l'on retrouve encore à Venise et à Saint-Fortunat de Todi. Il était naturel

de rencontrer en Italie des formes assez semblables à celles de la Provence. On s'explique moins clairement l'air de famille qu'on observe entre la basilique d'Assise et Saint-Maurice d'Angers.

Quoi qu'il en soit, il est très frappant de trouver dès l'origine que le gothique d'Assise ne présente guère que des formes prises aux dialectes les plus rebelles à l'accent parisien. Un choix instinctif guide l'artiste et lui fait adopter un vocabulaire où le style français est à peine reconnaissable. On admire déjà dans cette nef l'impression de vide, la plénitude de repos et de silence, l'absence d'accident, la paix des lignes horizontales, cette nappe d'atmosphère tranquille et lumineuse et ce que l'italien exprime par le mot de *spaciosità*. C'est ce que l'art italien a toujours recherché avant toute chose, et ce qu'il a si souvent réussi à atteindre, depuis les basiliques du type de Sainte-Sabine ou de Saint-Apollinaire in Classe, jusqu'aux églises telles que la Chiesa Nuova ou Saint-André della Valle. Voilà le vrai principe de l'architecture en Italie ; l'impression se renforce encore à Assise par l'effet du contraste entre les deux étages.

Ce n'est pas tout. Il est clair que dans un pareil langage les éléments de l'architecture perdent toute valeur constructive ; les colonnes ne supportent rien et ne sont plus guère que des éléments de décor. Leur rôle se borne à scander l'espace, à mettre le long des murs un rythme, une mélodie. Dans ces conditions, l'impérieuse logique qui enchaîne l'une à l'autre les formes d'une église française, n'a plus sa raison d'être ; l'artiste, se déchargeant sur les murs du soin de porter l'édifice, est maître de choisir les formes à son gré. Elles ne sont plus traitées en vertu de leur fonction organique, mais choisies en raison de leur valeur expressive. C'est pourquoi le maître d'Assise emploie simultanément des formes trapues et sans moulures dans la crypte, et dans l'église supérieure des formes plus élégantes et d'un style raffiné ; en bas, si je puis dire, c'est la mélopée du plain-chant, en haut la cantilène la plus ornée. L'artiste semble procéder avec la même liberté qui a tant scandalisé les critiques classiques dans les œuvres des maîtres du XVII^e^ siècle, les Borromini, les Fuga, se servant des ordres de Vitruve avec une fougue et un caprice sublimes, comme d'un orchestre plastique libéré de tout autre rôle que d'exprimer leur fantaisie : une architecture pathétique, si l'on ose associer ces mots, une manière de construire qui exprime des mouvements du cœur, l'allégresse, la gloire, le triomphe, le sourire, la douleur ou la joie, voilà

ce qu'ont osé ces maîtres extraordinaires, et c'est ce qu'on appelle proprement l'art baroque.

Il me semble qu'on assiste dans la basilique d'Assise aux premiers essais d'un tel art : le langage gothique se décompose, perd ses principes savants de structure logique ; les membres libérés de leur rôle grammatical se combinent et se marient d'une manière imprévue, se mettent à jouer une mélodie nouvelle. Les mots viennent d'Outre-monts, mais l'air est d'Italie. Ainsi les architectes du siècle d'Urbain VIII, avec des éléments antiques, construisent des oratorios et des opéras italiens. La basilique d'Assise demeure à juste titre un monument national : c'est le premier édifice où se fait jour un sentiment proprement italien, une architecture expressive, un art des émotions et de la sensibilité.

Louis GILLET.

XI

LES MISSIONS FRANCISCAINES AU MOYEN AGE

L'essor des missions franciscaines en Orient du XIII^e^ au XV^e^ siècle est un événement historique considérable dont la portée n'a pas été toujours bien appréciée. A un point de vue simplement humain les Européens lui doivent leur première connaissance de l'Extrême-Orient, d'où est sorti le mouvement des grandes découvertes maritimes de la fin du XV^e^ siècle. Mais, dans l'ordre spirituel, cette prédication de l'Evangile, qui avait déjà derrière elle un passé glorieux, a été proposée par saint François d'Assise à ses contemporains comme un idéal nouveau : à la lutte armée contre l'Islam, à la croisade coûteuse et meurtrière qui, malgré les déformations que lui avaient fait subir les politiques, excitait encore l'enthousiasme des foules, il substitua le retour à la tradition apostolique : la propagande pacifique. Et ce fut justement au cours d'une croisade qu'il prit cette initiative audacieuse que seul un saint pouvait concevoir.

On était en juin 1219 et déjà depuis un an des bandes de croisés, sous le commandement de Jean de Brienne, assiégeaient Damiette. Ce fut à ce moment que saint François accompagné d'un seul frère arriva au camp chrétien. Il s'était embarqué à Ancône après avoir tenu à Sainte-Marie-des-Anges le deuxième chapitre général de son Ordre et partagé l'apostolat du monde entre ses frères. Les deux premières tentatives qu'il avait déjà faites en 1212 et en 1213 pour passer outre-mer avaient échoué, mais il semble que la rapidité prodigieuse avec laquelle s'accrut le nombre des frères l'ait encouragé à poursuivre ses desseins.

A peine arrivé devant Damiette il entreprend de les réaliser. Au moment

où les croisés préparent un assaut général, il cherche à les détourner de livrer bataille aux Sarrasins. Il n'est pas écouté et la journée du 29 août 1219 coûte cinq mille hommes aux chrétiens. Le Soudan d'Egypte, Malek-el-Adil, promet un pesant d'or à qui lui apportera la tête d'un chrétien. Bravant cette mesure, François se présente aux avant-postes musulmans avec le frère Illuminé de Rieti. Saisis par les Egyptiens et accablés de coups, ils obtiennent d'être conduits en présence du Soudan. Leur perte semblait certaine, mais, sans se laisser intimider par l'appareil formidable et magnifique dont devait s'entourer un sultan d'Egypte, l'apôtre exposa l'objet de sa mission avec une telle simplicité et une telle conviction, offrant de traverser un brasier ardent pour prouver la vérité de sa foi, que le souverain, profondément touché, lui parla avec bonté, essaya en vain de le combler de présents et le renvoya après lui avoir permis de prêcher sa doctrine dans ses Etats.

Cette entrevue extraordinaire est avant tout un exemple de victoire remportée par la force morale, mais si l'on veut en comprendre le caractère, il est bon de la replacer dans son cadre historique et de rappeler la place que les prédications populaires tenaient à cette époque aussi bien chez les musulmans que chez les chrétiens. On peut supposer qu'il y eut de la part du Soudan un sentiment de curiosité qui se changea bientôt en admiration.

Revenu au camp, saint François, au témoignage de Jacques de Vitry, fut l'objet de la vénération générale et fit pour son Ordre de nouvelles recrues. Il assista à la prise de Damiette (5 novembre 1219), puis s'embarqua pour Saint-Jean-d'Acre, fit le pèlerinage de Jérusalem, conquit à sa règle le monastère bénédictin de la Montagne Noire en Cœlé-Syrie et, après un séjour d'un an en Syrie, revint en Italie (mars-avril 1221).

C'est à tort qu'on lui a attribué la fondation des établissements franciscains de Palestine, qui est bien postérieure. Son voyage en Orient n'eut pas moins des résultats considérables. Il obtint surtout un succès moral en donnant à son Ordre un grand prestige aussi bien parmi les chrétiens que les Musulmans qui entendaient volontiers, dit Jacques de Vitry, les Frères Mineurs leur parler de Jésus-Christ et de sa doctrine et ne s'emportaient que s'ils venaient à attaquer Mahomet. Enfin l'exemple qu'il avait donné lui-même au péril de sa vie devait porter ses fruits : l'idée de la conversion pacifique des infidèles se développe désormais en face de l'idée de croisade à laquelle elle survivra.

I

Au moment même du retour de saint François en Europe, ses disciples étaient déjà répandus dans tout l'Orient. Dès 1220 ils sont établis à Constantinople. La première organisation de la province de Romanie et de Terre Sainte est due à saint François lui-même qui mit à sa tête un de ses compagnons de la première heure, Benoît d'Arezzo. Ce fut lui qui, avec l'appui de l'empereur Robert de Courtenay, établit les Mineurs dans l'empire latin et négocia avec le patriarche grec de Nicée l'extinction du schisme. Dès cette époque le programme franciscain se précise : ramener à l'unité les églises séparées, propager l'Evangile chez les infidèles, protéger les chrétiens sujets des musulmans. Les papes ont accueilli de suite les services de la milice qui s'offrait à eux. En 1228 ce sont deux Franciscains, désignés comme légats pontificaux, qui publient à Acre la bulle d'excommunication contre l'empereur Frédéric II. D'autres Franciscains sont envoyés en ambassade au sultan de Damas, au calife de Bagdad. Ce fut aussi sous le gouvernement de Benoît d'Arezzo que Jérusalem ayant été restituée à Frédéric II (1229) les Franciscains s'y établirent pour la première fois. Un bref de Grégoire IX daté de 1230 les recommande spécialement aux patriarches d'Antioche et de Jérusalem et autorise les donations et construction d'églises et de monastères en leur faveur. Dès 1233 le frère Elie, général de l'Ordre, envoie des missionnaires dans toutes les directions : les uns doivent ramener les Géorgiens à l'unité romaine ; d'autres agir auprès du sultan de Damas, frère du soudan d'Egypte, qui a reçu saint François et qui passe pour favorable aux chrétiens. En 1235 le pape recommande un Frère Mineur au roi de Tunis. En 1238 il en dépêche un autre à Alep auprès des Templiers et des croisés prisonniers des Sarrasins. Il semble que le pape Grégoire IX ait bien vu toute la portée du programme franciscain et les conséquences nouvelles qui devaient résulter de sa réalisation. Dans un bref du 4 mars 1238 adressé aux Frères Mineurs de Palestine, il leur concède les mêmes indulgences qu'aux croisés. « Nous croyons, dit-il, qu'aux yeux du Rédempteur, il est aussi bon d'amener les infidèles à confesser le Verbe Divin qu'à réprimer par les armes la perfidie des Sarrasins. » On ne pouvait plus clairement opposer la politique

des missions à celle de la croisade. Il est juste d'ailleurs de rappeler que dès cette époque les Frères Prêcheurs s'étaient engagés dans la même voie que les Franciscains et avaient établi déjà plusieurs couvents en Syrie, dont un à Damas.

Mais au moment où le programme des missions se développait ainsi, des événements inouïs pour les contemporains lui donnèrent une extension que ses auteurs n'avaient pas prévue. L'invasion des Mongols de Gengis-Khan, qui en 1241 atteignit la Saxe, déferla sur la Hongrie et parvint jusqu'à l'Adriatique, vint brusquement rapprocher les deux grandes civilisations de l'ancien continent qui s'étaient à peu près ignorées jusque-là. De la Chine aux bouches du Danube (la Hongrie fut évacuée par les Mongols en 1242), les peuples de toutes races et de toutes religions, chrétiens, nestoriens, musulmans, bouddhistes ou païens durent se soumettre aux réquisitions méthodiques d'une bureaucratie formée sur le modèle chinois dont l'inflexibilité était pour eux un sujet d'épouvante. Qu'était pour la chrétienté le danger musulman à côté du raz-de-marée qui avait failli l'engloutir ? La croisade prêchée par Grégoire IX contre les envahisseurs avait subi une défaite décisive à la bataille de Liegnitz en Saxe (18 mars 1241). Au concile de Lyon de 1245 une nouvelle croisade avait été prêchée par Innocent IV, mais la chrétienté divisée contre elle-même était affaiblie par la lutte entre la papauté et l'empire, l'enthousiasme pour la croisade avait disparu et seul le roi de France Louis IX répondit à l'appel du pape : il avait d'ailleurs pris la croix dès le mois de décembre 1244.

Dans ces circonstances Innocent IV adopta une nouvelle ligne de conduite et substituant la diplomatie à la guerre, il chercha à se mettre en rapports avec les chefs mongols qui passaient pour être favorables aux chrétiens et avaient en fait dans leurs armées de nombreux adeptes de l'antique église nestorienne, qui s'était formée dans le Turkestan au VII^e^ siècle. Les ambassadeurs envoyés par le pape furent ces missionnaires franciscains et dominicains qui s'étaient mis au service du Saint-Siège. Dès 1245 Jean de Plancarpin fut envoyé avec deux autres Frères Mineurs à Batou, commandant de l'armée qui campait sur le Volga, tandis que des dominicains se rendaient au camp de Batchou en Perse. Nous connaissons l'extraordinaire odyssée de Plancarpin par le récit qu'il en a écrit : Batou lui donna l'ordre de se rendre auprès du grand Khan à Karakorum, où il parvint après un voyage de quatre mois à travers l'Asie et put assister

au milieu de fêtes d'une magnificence inouïe à l'élection du nouveau grand Khan Gouyouk. Il recueillit des renseignements précieux sur la puissance des Mongols, sur leur tolérance religieuse, sur les nestoriens nombreux dans leurs armées et qui avaient converti à leur foi plusieurs princes et princesses de la famille de Gengis-Khan. Surtout il rapportait au pape des lettres du grand Khan et les rapports diplomatiques qu'il avait noués ainsi ne devaient pas cesser. L'idée d'une alliance entre les chrétiens et les Mongols naquit de ces rapports. En 1249 ce sont les Mongols qui en prennent l'initiative et saint Louis pendant son séjour à l'île de Chypre, reçoit dans ce sens une ambassade du grand Khan auquel il expédie deux dominicains chargés de lui porter une « chapelle » d'écarlate ornée des principaux mystères du christianisme. En 1252, délivré de sa captivité, le roi de France envoyait au grand Khan le Franciscain Guillaume de Rubrouck (Rubruquis), qui arriva en décembre 1253 au camp de Batou sur le Volga, traversa toute l'Asie et parvint à Karakorum le 4 avril 1254. Il y trouva des marchands occidentaux et un orfèvre parisien au service du grand Khan. Les rapports commerciaux suivirent ou précédèrent même les relations diplomatiques. Un monde nouveau s'ouvrait à l'Occident et quelques années plus tard, en 1260, les deux Vénitiens Nicolo et Matteo Polo accomplissaient leur premier voyage en Extrême-Orient.

Ce fut dans le même esprit qu'Innocent IV désigna en 1246 comme légat apostolique en Orient le Frère Mineur Lorenzo da Orte avec de pleins pouvoirs sur l'Arménie, l'Asie Mineure et la Syrie. Le pape entretenait même à cette époque par l'intermédiaire des Franciscains des rapports suivis avec le Soudan d'Egypte, mais la croisade de saint Louis et le renversement de la dynastie ayoubite par les Mamloucks Kharizmiens (1250) devaient les rendre stériles [1].

Une bulle d'Alexandre IV datée de 1258 atteste le développement universel des missions franciscaines à cette époque et il n'est pas un seul pays d'Orient qui ait échappé à leur activité. Les documents les montrent établis dans les principales villes de Syrie, à Sidon, à Tripoli, à Tyr, à Jaffa, à Antioche, à Saint Jean d'Acre où réside le custode de Syrie depuis la prise de Jérusalem par les Kharizmiens. Dans chacun de leurs chapitres géné-

1. Il n'est pas exact qu'Innocent IV ait organisé, comme on le lui a attribué, une société « des pèlerins pour le Christ » composée de Franciscains et de Dominicains. Une société de ce genre date en réalité de 1312 (Gobulovich, *Biblioteca Bio-bibliografica*, I, 61).

raux, en 1260 en particulier, il est question du recrutement de nouveaux missionnaires. En 1263 la province d'Outre-Mer jugée trop vaste est scindée en deux provinces qui comprennent, l'une la Syrie, la Palestine, Chypre et l'Egypte, l'autre la Romanie et la Grèce.

En 1258 la prise de Bagdad par le Mongol Houlagou, dont la femme était chrétienne, parut une occasion de réaliser l'alliance avec les Mongols contre les Musulmans. En 1260 Houlagou envahit la Syrie, mais il ne fut pas soutenu par les chrétiens et trouva un adversaire redoutable dans le nouveau sultan mamlouk d'Egypte, Bibars l'Arbalétrier, qui repoussa ses troupes et conquit la Syrie chrétienne place par place. En 1268 les chrétiens étaient réduits à Acre, Tyr et Sidon et beaucoup de Frères Mineurs avaient déjà versé leur sang pour le Christ en 1266 à Saphet, puis en 1269 et 1288 : c'est à cette époque que commence le long martyrologe franciscain.

Et malgré ces désastres l'œuvre des missions se poursuivait plus active que jamais. De 1272 à 1275 les Mineurs prennent la part la plus grande aux négociations engagées entre Grégoire X et Michel Paléologue pour la fin du schisme grec. Le frère Jérôme d'Ascoli et plusieurs Franciscains sont envoyés à Constantinople pour cet objet. Au concile de Lyon, où l'union est proclamée en 1275, c'est un Franciscain d'origine grecque, Jean Parastron, qui représente l'empereur et sert d'interprète. Au même concile deux Frères Mineurs amènent des ambassadeurs du Khan mongol de Perse qui apportent des propositions d'alliance avec les chrétiens et sont baptisés solennellement par le cardinal évêque d'Ostie. Une deuxième ambassade du Khan vient trouver le pape en 1276 et le nouveau pape Nicolas III envoie cinq Frères Mineurs porter sa réponse au Khan. En 1279, le pape charge le custode de Terre Sainte, Giovannino de Ollis, d'aller visiter les prisonniers chrétiens d'Egypte. La même année, Marco de Montefeltre fonde le couvent de Sivas en Petite-Arménie et Jean de Montcorvin commence son premier voyage en Orient. Des Frères Mineurs vont trouver en 1291 l'empereur de Trébizonde et un couvent franciscain s'installe dans cette ville.

Malheureusement les désastres subis par les chrétiens en Terre Sainte viennent entraver et compromettre cette œuvre féconde. Une nouvelle armée mongole envahit la Syrie en 1280 et les chrétiens viennent la renforcer, mais les Egyptiens du nouveau sultan Kelaoun lui infligent une

défaite décisive à Hims (Emèse). La Syrie échappait aux Mongols et les chrétiens restés seuls en face de Kelaoun ne purent l'empêcher de s'emparer de leur dernière place, Saint-Jean-d'Acre (29 mai 1291). Soixante Frères Mineurs y trouvèrent le martyre. La custodie de Terre Sainte se transporta avec les débris des forces chrétiennes à Nicosie en Chypre, mais beaucoup de Mineurs restèrent en Palestine dans la situation la plus précaire.

Les Franciscains n'ont pas été seulement des hommes d'action et des militants. En consignant dans des écrits variés les résultats de leur expérience et de leurs observations, ils ont cherché à être utiles aux futurs missionnaires et en même temps ils ont singulièrement augmenté les connaissances des Occidentaux sur des pays considérés jusque-là comme fabuleux. Signalons d'abord dans cette littérature des missions un véritable catéchisme par demandes et par réponses destiné surtout aux peuples schismatiques de l'Orient qu'il s'agissait de ramener à l'Eglise romaine. L'auteur de ce « Traité de la foi contre diverses erreurs » est Benoît d'Alignan, ancien Bénédictin devenu Frère Mineur, nommé évêque de Marseille en 1229, qui fit deux voyages en Orient en 1239 et en 1263. Ce fut au cours de ce second voyage qu'il envoya ce livre au pape Alexandre IV. De même l'ouvrage du célèbre Franciscain Roger Bacon, « De Situ Terrae Sanctae », écrit vers 1267, est un traité de géographie destiné spécialement aux missionnaires comme l'auteur l'indique dans sa préface. « Qu'il s'agisse, dit-il, de la conversion des infidèles ou des affaires de l'Eglise, il est nécessaire qu'ils connaissent les usages de chaque nation », qu'ils apprennent à ne pas confondre les schismatiques avec les peuples obéissant à l'Eglise romaine. Une carte de géographie était jointe à l'ouvrage qui, à côté des sources traditionnelles, saint Jérôme, Orose, Isidore de Séville, a fait usage de récits de voyageurs arabes et de ceux plus récents de Plancarpin et de Rubruquis. D'autres ouvrages moins importants destinés au même objet, itinéraires en Palestine, traités sur les mœurs et les rites des Musulmans, etc..., datent de la même époque. C'est aussi à un Franciscain, Fidence de Padoue, que l'on doit le célèbre plan de croisade « de Recuperatione Terrae Sanctae » (1274-1286).

Pour la même raison les missionnaires commencent à étudier la langue des peuples qu'ils visitent. Un manuscrit de Venise renferme un dictionnaire trilingue, latin-persan-coman et un vocabulaire coman-allemand. Il date de 1303 environ et son origine franciscaine est attestée par le texte

de certaines prières, en particulier une variante du « Confiteor » où saint François est invoqué immédiatement après la Sainte-Vierge. On trouve dans ce lexique destiné aux marchands aussi bien qu'aux missionnaires les noms des principaux articles de commerce, pierres précieuses, tissus d'Occident, etc... ainsi que tout un recueil de prières. Cet ouvrage était destiné aux missionnaires qui se rendaient dans le Kiptchak (Russie Méridionale) habité par les Comans.

III

Le XIVe siècle est véritablement la grande époque des missions franciscaines dont le succès est en raison directe de la désaffection des peuples et des princes pour la croisade. Un homme s'est rencontré au début de ce siècle qui a fait sienne la doctrine de saint François et a voulu l'appliquer jusqu'au martyre, mais il a apporté dans ses efforts toute l'ardeur de son tempérament espagnol et un curieux mélange d'esprit pratique et de chimère. Né à Palma vers 1235, fils d'un seigneur catalan qui avait aidé Jacques Ier à conquérir Majorque, Raymond Lulle renonça à la vie mondaine en 1266 avec la ferme intention de consacrer toutes ses forces à la conversion des Sarrasins. Il entra probablement dans le Tiers-Ordre franciscain, mais en tout cas, saint François fut son guide et son modèle. La première condition pour réussir lui parut être l'instruction. Un esclave sarrasin lui apprit l'arabe, puis, après de longues méditations, il entreprit de fonder une méthode universelle de connaissances à laquelle seraient subordonnées toutes les sciences et dont les conclusions d'une vérité évidente seraient la meilleure méthode d'apologétique contre les infidèles, et entraîneraient leur adhésion avec une force irrésistible.

Tel fut le principe du « Grand Art » (Ars major ; Ars generalis ; Ars demonstrativa) qu'il acheva en 1275 et qu'il alla présenter à Montpellier au roi de Majorque qui le fit examiner par un Frère Mineur. En même temps, Lulle obtenait de Jacques Ier la fondation d'un collège où treize Frères Mineurs apprendraient la langue arabe pour pouvoir devenir des Missionnaires. Ce collège fut établi dans l'île de Majorque à Miramar, et en 1276 le pape Jean XXI en approuva la création. L'idée d'un collège semblable avait été déjà lancée par saint Raimond de Peñafort, général des

Dominicains (1238-1275), mais ce fut Raimond Lulle qui en obtint la réalisation.

Après être resté environ dix ans à Miramar, Lulle s'assigna alors deux buts : obtenir des papes et des souverains la création de collèges analogues, où l'on enseignerait à la fois les langues orientales et les principes de son Grand Art, aller lui-même prêcher l'Evangile aux Musulmans. Dès lors, pèlerin infatigable il parcourt la chrétienté, tantôt à Rome, tantôt à Montpellier, à Gênes, à Lyon, à Paris où il fit quatre séjours, en Orient dans le royaume de Chypre et en Petite-Arménie (1300-1302). Sans se laisser décourager par l'indifférence des souverains et des papes, il multiplia ses pétitions et ses nombreux traités de propagande. Enfin au concile de Vienne en 1312 il eut la joie de voir son programme accueilli par Clément V qui fonda cinq collèges de langues orientales à Rome, à Paris, à Oxford, à Bologne et à Salamanque ; on devait y enseigner l'hébreu, le grec, l'arabe, et le chaldéen (Syriaque).

Le but de toute sa vie était atteint et il ne lui restait plus qu'à aller chercher le martyre chez les infidèles. Déjà il avait fait deux tentatives à Tunis en 1291, à Bougie en 1306 et il avait été simplement expulsé non sans avoir subi de mauvais traitements. En 1314 il débarque en Afrique, revêtu du costume indigène et va à Tunis : reconnu, il est poursuivi, parvient à se réfugier à Bougie où il est lapidé et laissé pour mort. Des marchands génois le recueillent et l'embarquent pour Majorque, mais il expire pendant la navigation le 29 juin 1315. Grâce à lui de véritables séminaires destinés à former des apôtres avaient été créés et dans ses nombreux ouvrages il avait montré que l'époque des croisades était révolue et que l'avenir était aux missions. Jamais le programme de saint François d'Assise n'avait été repris et exposé avec une telle ampleur.

Malheureusement une logique aussi implacable n'avait guère de chance de triompher et la chrétienté continua à poursuivre à la fois les deux buts opposés de la croisade et des missions. Du premier côté elle ne rencontra qu'échecs et déceptions. La conquête de la Syrie par le Khan de Perse Cazan (1300), suivie d'une prompte retraite, ne fut qu'un épisode sans lendemain. L'annonce retentissante de nouvelles croisades qui s'organisaient en Occident sans partir jamais n'avait d'autre effet que d'irriter les princes musulmans et d'attirer des désagréments à leurs sujets chrétiens aussi bien qu'aux missionnaires. Ceux-ci d'ailleurs savaient à quoi s'en tenir.

En 1331 le roi de France, Philippe VI, nommé capitaine général de la croisade, demande aux Franciscains de Tauris d'exciter le Khan de Perse et le roi de Géorgie à agir contre l'Egypte. Mais, après avoir tenu conseil avec les chrétiens, les Pères décidèrent qu'il n'était pas prudent de communiquer la lettre du roi de France au Khan qui venait de signer une alliance avec l'Egypte. En revanche deux d'entre eux portèrent cette lettre au roi de Géorgie qui, après l'avoir reçue avec respect, déclara : « Le roi de France « excite souvent les princes d'Orient contre les Sarrasins avec la promesse « de venir à leur aide, mais il ne vient jamais et les abandonne aux tristes « conséquences de la guerre. Dites donc à Sa Majesté le roi que, quand il « aura passé la mer, il me trouvera à ses ordres avec 30.000 guerriers. »

Du côté des missions, bien au contraire, les résultats obtenus furent considérables et l'on peut dire en particulier que le règne de Jean XXII (1316-1334), qui s'en occupa avec activité, fut pour elles un véritable âge d'or. Franciscains et Dominicains rivalisaient de zèle et associèrent souvent leurs efforts, bien que la célèbre controverse sur la pauvreté du Christ et des apôtres ait amené entre les deux Ordres des dissentiments qui se répercutèrent parfois jusque dans le lointain Orient. Au consistoire tenu à Avignon en 1322, où des Frères Prêcheurs accusèrent les Franciscains d'hérésie, le frère Jérôme de Catalogne défendit magnifiquement son Ordre. « Il n'y a pas », dit-il, « de royaume, de langue ou de nation où ne soient établis « les frères Mineurs pour prêcher la Foi de la Sainte-Mère Eglise et partout « ils ont versé leur sang depuis le Maroc jusqu'à l'Inde. » Et il rappela que depuis quatre-vingts ans ils prêchaient l'Evangile chez les Tartares et avaient fondé chez eux quarante églises.

Le fait important de cette époque c'est l'organisation de missions permanentes qui deviennent parfois l'origine d'églises nouvelles. Mais la situation était bien différente en pays musulman, où la propagande était sévèrement interdite, où il s'agissait surtout de protéger les chrétiens, et chez les Tartares, où régnait la plus large tolérance.

C'est au XIV^e^ siècle que les Franciscains ont organisé définitivement leur province de Terre Sainte. Avant la prise de Saint-Jean d'Acre (1291), ils semblent avoir obtenu vers 1273 un firman du sultan Bibars qui leur permettait de s'établir à Jérusalem. L'acte a disparu, mais il est mentionné dans les firmans postérieurs des sultans d'Egypte. En tout cas la chute de Saint-Jean d'Acre amena la ruine de leurs établissements : une poignée

de Frères Mineurs resta en Palestine dans une situation précaire, soumise à toute sorte de vexations. En Egypte même les chrétiens étaient persécutés, leurs églises fermées, les entrepôts des marchands pillés.

L'intervention diplomatique des princes de l'Europe, en particulier de Jacques II, roi d'Aragon, fit cesser cette situation. En 1303 des Franciscains venus au Caire en même temps qu'une ambassade aragonaise reçurent la permission de visiter les captifs chrétiens et obtinrent pour les chrétiens la liberté d'aller en pèlerinage à Jérusalem. Il y avait en Egypte une importante colonie de marchands catalans et de nombreuses ambassades furent échangées entre le roi d'Aragon et le Soudan. En 1322 Jacques II demandait au Soudan d'assurer à perpétuité le service du Saint-Sépulcre à des Dominicains aragonais. En fait douze Frères Prêcheurs vinrent à Jérusalem en 1323 mais on ignore pour quels motifs ils rentrèrent dans leur pays. Enfin, en 1327, nouvelle ambassade du roi d'Aragon au Caire et nouvelle demande cette fois en faveur des Franciscains. Le roi insiste pour qu'un service plus décent soit assuré à la basilique du Saint-Sépulcre, pour que des Frères Mineurs puissent avoir une chapelle et une habitation près du Saint-Sépulcre, pour que les Frères Mineurs puissent librement voyager sur les terres du Soudan sans être assujettis à aucune taxe. Ce fut probablement un peu avant cette ambassade que les Franciscains s'établirent définitivement à Jérusalem et à Bethléem. Le fait qu'en 1328 Jean XXII permet au provincial de Terre Sainte en résidence à Chypre d'envoyer chaque année deux frères visiter le Saint-Sépulcre semble indiquer qu'ils avaient déjà à Jérusalem un établissement permanent.

Le sort de cet établissement fut assuré grâce à l'intervention du roi et de la reine de Naples, Robert d'Anjou et Sanche de Majorque, dont le frère était Franciscain. En 1328 le frère Roger Guérin, de la province d'Aquitaine, fut envoyé par eux au Caire, mais ce ne fut qu'en 1333 qu'il obtint le firman qui permettait aux Franciscains d'acheter des terrains à Jérusalem. En 1335 une noble Sicilienne en faveur auprès des autorités musulmanes acheta un terrain au sud de l'église de Sion et en céda une partie aux Frères Mineurs. Désormais ceux-ci protégés par Robert d'Anjou purent traiter directement avec le cadi. Le 1er février 1337, ces « Frères de la corde », comme les appellent les documents arabes, achetèrent les restes de l'antique abbaye du Mont de Sion où ils aménagèrent leur résidence. Ce couvent qui fut entouré par précaution de hautes

murailles porte le nom d' « enclos des Francs » dans un acte de 1337.

Une nouvelle intervention des souverains de Naples leur permit d'acquérir le Cénacle et la chapelle dite de Saint-Thomas. Une bulle de Clément VI datée de 1342 mentionne le couvent où douze religieux sont affectés au service du Saint-Sépulcre. Les clefs de la basilique étaient encore entre les mains des Musulmans, mais dès 1345 les Franciscains y célébraient les offices dans l'abside de Sainte-Marie. Cet ensemble fut complété en 1352 par la construction d'un hospice de 200 lits pour les pèlerins aux frais d'une noble florentine, Sophie des Archanges. Vers 1377 le couvent des Franciscains fut agrandi et mis en mesure de recevoir les pèlerins : l'hospice de Sophie fut alors réservé aux femmes. Dès lors commença un mouvement ininterrompu de pèlerinages en Terre Sainte : à plusieurs reprises, notamment au moment de la croisade de Pierre de Lusignan (1365), les Mineurs furent molestés et plusieurs subirent le martyre ; ils n'en gardèrent pas moins leurs établissements qui devinrent pour tous les chrétiens de Palestine un asile toujours ouvert.

Mais un champ autrement vaste s'ouvrait aux missionnaires. Toute l'Asie était partagée au XIV^e^ siècle entre les divers souverains mongols qu'un lien de vassalité assez lâche rattachait au Grand Khan « Fils du Ciel » résidant à Kambalik (Pékin) : la Perse, le califat de Bagdad, une partie de l'Inde, l'Arménie étaient le domaine des successeurs d'Houlagou ; la Russie, les pays de la Caspienne et de l'Oural formaient le Kiptchak dont le Khan résidait à la Horde d'Or, à Sarataï ; la Transoxiane et le Turkestan chinois appartenaient aux descendants de Djagataï ; enfin l'autorité du grand Khan s'étendait sur la Mongolie, la Chine, le Thibet et le nord de l'Indo-Chine.

Placés pour ainsi dire aux portes de ce monde mystérieux subsistaient quelques états chrétiens, plus ou moins indépendants des Tartares et presque tous schismatiques. L'œuvre des missionnaires consista surtout à les ramener à l'unité de la foi. Ils obtinrent un succès décisif dans le royaume de Petite-Arménie, dont le roi Hayton II (1289-1305) se prit d'un tel goût pour l'Ordre franciscain qu'à trois reprises il voulut y entrer en abdiquant le trône. En 1289 il déposa le catholicos hostile à l'union et en 1307 le concile de Sis accepta les dogmes de « la grande et sainte Eglise romaine » ainsi que son calendrier liturgique. Pendant tout son règne il entretint une correspondance suivie avec les papes et provoqua l'envoi de missionnaires

franciscains dans ses états, mais après sa dernière abdication en 1305 il fut attiré dans un guet-apens par un chef tartare et massacré ; il fut enseveli dans le monastère de Sis où il avait pris l'habit franciscain.

Des efforts analogues furent faits pour ramener la Géorgie à l'obédience romaine. Dès 1247 le catholicos, chef de l'Eglise géorgienne, remettait au Frère Mineur André une lettre dans laquelle il reconnaissait la primauté du pape et sa juridiction sur toutes les églises. En 1310 le roi David VI recevait des Franciscains ambassadeurs du pape. Sous Georges V, en 1321, Jean XXII envoya deux nouveaux ambassadeurs, les frères Pierre de la Tour et Jacques de Camerino ; ils étaient porteurs de lettres adressées au roi et aux grands du royaume pour leur recommander les Frères Mineurs qui traversaient souvent Tiflis pour se rendre chez les Tartares.

Les mêmes nonces pontificaux après leur séjour en Géorgie se rendirent dans la Grande-Arménie, soumise aux Tartares et restée schismatique. Ils étaient porteurs de lettres adressées par le pape aux évêques et aux higoumènes des monastères pour les exhorter à se réunir à l'Eglise romaine et à accepter son calendrier liturgique. En 1328 une mission de Dominicains dirigée par le frère Jean parvint à réunir à l'Eglise romaine une partie du clergé et à fonder un Ordre indigène de Frères-Unis qui acceptèrent la règle dominicaine. En 1332-1333 ce fut le tour des Frères Mineurs appelés par Zacharie Zorzorein, archevêque de Saint-Taddée de Makou, au nord-est de Van, qui avait signé l'union. Le chef de la mission, Guillaume Saurati, de la province d'Aquitaine, vint s'établir au monastère où résidait Zacharie, apprit l'arménien, traduisit des ouvrages latins dans cette langue et fut bientôt capable de professer des leçons d'Ecriture Sainte que suivaient les prêtres et les moines arméniens.

La Perse fut surtout le domaine des Frères Prêcheurs : cependant des Franciscains parurent dès 1276 et ce fut grâce aux bons rapports que ces missionnaires eurent avec le Khan Argoun (1284-1291) que des églises chrétiennes s'y établirent. Argoun, tout à fait favorable au christianisme, avait fait baptiser son fils Oldjaïtou et par une correspondance suivie avec les papes, dont les archives du Vatican possèdent encore des originaux, il essaya de nouer avec la chrétienté une alliance qui eût pu sauver la Terre Sainte, si elle avait été mieux soutenue. Son fils aîné Cazan (1291-1302), bien que favorable aux musulmans, continua la politique chrétienne de son père. Le frère de Cazan, Oldjaïtou, baptisé par les Frères Mineurs,

lui succéda en 1305 et par crainte des Mahométans abjura le christianisme, mais ne cessa d'entretenir de bons rapports avec l'Europe chrétienne. Dans sa nouvelle capitale de Sultanyeh il permit d'élever 25 églises chrétiennes et en 1318 Jean XXII y établit le Dominicain Franco avec le titre d'archevêque. En 1329 le même pape nomme six évêques dominicains, dont deux sont chargés de porter le pallium au nouvel archevêque de Sultanyeh, Giovanni da Core. Ils partent, accompagnés de Frères Mineurs, s'embarquent à Constantinople pour Trébizonde, gagnent ensuite Sevastopol en Mingrélie, puis Saraï, capitale du Kiptchak, Tiflis en Géorgie, enfin Tauris et Sultanyeh. Quelques-uns poussent jusqu'à Samarcande ; d'autres pénètrent dans l'Inde et gagnent par Delhi la côte de Coromandel.

Dans le Kiptchak les Frères Mineurs obtinrent la conversion du Khan Toktaï, descendant de Gengis-Khan (entre 1308-1313). Indigné du commerce des esclaves auquel se livraient les marchands génois de Caffa, il assiégea cette ville et s'en empara. Avant de mourir il revêtit l'habit franciscain et fut enseveli au couvent des Frères Mineurs près de Saraï ; plusieurs chefs tartares avaient accepté le christianisme au même temps que lui. Son successeur, Ouzbek (1313-1341) embrassa au contraire l'islam sans cesser d'entretenir des relations avec les papes. Cependant les chrétiens furent parfois molestés sous son règne. En 1315 il leur retira l'usage des cloches et dans des émeutes locales plusieurs Franciscains subirent le martyre, frère Angelo de Spolète, gardien du couvent de Gazaria en Crimée (1314), Etienne de Hongrie et plusieurs autres à Saraï en 1334. Jean XXII envoya en Kiptchak un des missionnaires les plus éprouvés, Jérôme de Catalogne, ancien provincial de Romanie qu'il nomma évêque de Caffa en 1316. Il quitta Avignon en 1318 porteur d'une lettre adressée par le pape au Kahn Ouzbek et put sans être inquiété commencer son œuvre de propagande. Il commença par ramener à l'obédience romaine des Arméniens immigrés à Caffa (1318), puis il convertit au christianisme un prince tartare, le propre fils de Toktaï, Abous-Khan, que le pape félicita dans une lettre datée du 28 février 1322. En 1321, frère Jérôme était revenu à Avignon renseigner le pape sur l'état des églises en pays tartare et sur ses conflits avec les Génois de Caffa. La même année le pape correspondait avec le Frère Mineur Etienne pour lequel il avait érigé un évêché à Saraï. Dans une lettre adressée aux habitants de cette ville, il leur reprochait

d'avoir, poussés par les Musulmans, arraché Etienne de son siège épiscopal. La propagande musulmane devenait en effet de plus en plus active. Cependant les bonnes dispositions d'Ouzbek à l'égard des chrétiens ne se démentirent pas. En 1339 il accueillait faborablement le Franciscain Marignolli envoyé comme nonce apostolique en Chine et le faisait escorter à travers ses Etats. En 1340 il envoyait au pape Benoît XII une ambassade composée du gouverneur de Caffa et d'un Frère Mineur. En 1343 un nouvel échange d'ambassades eut lieu entre son successeur, Janibek, et le pape, Clément VI.

Dans le Djagataï, les Frères Mineurs avaient établi une chrétienté à Ily-Balik (Dzoungavie) en 1314. Elle avait pour évêque en 1340 le frère Richard de Bourgogne et ses missionnaires parcouraient le Turkestan dans des chariots à la manière des Mongols. Dans une lettre de 1338 le pape Benoît XI remercie le Khan Chan-Si de sa bienveillance envers les chrétiens et lui recommande les ambassadeurs qu'il envoie en Chine. Le frère François d'Alexandrie, ayant guéri le Khan d'un chancre fistuleux, exerça sur lui une grande influence et fut choisi comme précepteur de son fils qu'il baptisa sous le nom de Jean. Mais un parent du Khan l'empoisonna ainsi que son fils, se saisit du pouvoir et ordonna à tous les chrétiens de se faire musulmans. Sept Frères Mineurs et le commerçant génois Guillaume subirent le martyre et la chrétienté se dispersa.

Enfin au delà des passes du Turkestan commençait le monde mystérieux de la civilisation chinoise, le fabuleux empire du Cathay sur lequel, avant le XIII^e^ siècle, les Européens n'avaient que des données vagues et inconsistantes. Ce merveilleux empire était devenu la proie des Mongols et le petit-fils de Gengis-Khan, Koubilaï, ajoutant à son titre turc de Grand Khan celui de « Fils du Ciel », était venu résider à Kambalik (Pékin) et avait fondé en 1250 une nouvelle dynastie chinoise.

Les missionnaires franciscains qui connaissaient déjà la route de la vieille capitale turque de Karakorum où Plancarpin et Guillaume de Rubrouck étaient venus en 1248 et 1253, résolurent d'atteindre l'empire mystérieux. Nommé général de l'Ordre en 1279 le frère Bonagrazia de Persiceto organisa une mission pour l'Extrême-Orient dont le chef Jean, né à Monte-Corvino (Pouille), partit entre 1279-1283, installa des missionnaires en Arménie et en Perse, et revint en Europe en 1289 après avoir probablement recueilli sur la Chine les renseignements nécessaires.

Après avoir été admis en présence du pape Nicolas IV à Rieti, il repartit dans l'année même avec l'intention d'arriver jusqu'au grand Khan pour lequel le pape lui avait remis une lettre. La mission traversa la Géorgie, l'Arménie et la Perse. A tous les souverains, à tous les évêques ralliés à l'Eglise romaine Jean de Montcorvin remit des lettres du pape. D'après sa première lettre au pape écrite en 1305, il partit de Tauris en Perse en 1291 et pénétra dans l'Inde. Avec un Frère Prêcheur comme compagnon, il séjourna treize mois à Malabar, où se trouvait une colonie chrétienne avec une église dédiée à saint Thomas, l'apôtre de l'Inde. Son compagnon était mort et ce fut tout seul qu'il prit le chemin de la Chine à travers l'Asie Centrale. Sur sa route il fut reçu par un roi Georges « descendant du Prêtre Jean » qui avait abjuré le nestorianisme pour le catholicisme. Enfin il arriva dans l'empire du grand Khan en 1298 : « Et je fus seul dans ce voyage et « pendant onze ans j'ai été sans compagnon jusqu'à l'arrivée (en 1303) « de frère Arnold, Allemand de la province de Cologne ». Rien n'est plus éloquent que ces quelques lignes et ne donne mieux l'idée du courage admirable qui soutenait ces hardis pionniers.

Le grand Khan Koubilaï, très favorable aux chrétiens, venait de mourir, mais son successeur Timour fit bon accueil au missionnaire qui prêcha publiquement l'Evangile et éleva une église à Kambalik avec un campanile et trois cloches. Il n'eut à subir de désagréments que de la part des Nestoriens, nombreux parmi les Mongols : accusé par eux d'espionnage, il fut acquitté par les tribunaux chinois. Les conversions furent bientôt nombreuses. Jean de Montcorvin avait appris la langue et l'écriture des Tartares. Il forma un collège de jeunes gens qui apprirent à réciter l'office divin et furent destinés à être missionnaires ; il écrivit à leur usage 32 psautiers et 2 bréviaires. Il traduisit en tartare le Nouveau Testament et en offrit le premier exemplaire au grand Khan.

Pour faire connaître au pape les résultats qu'il avait obtenus, Jean de Montcorvin s'adressa à Thomas de Tolentino, chef de la mission en Perse qui partit pour l'Occident et, après un an de voyage, alla trouver le pape Clément V à Poitiers (1307). A la suite de ce rapport, le pape décida de créer en Chine une hiérarchie régulière avec Jean de Montcorvin, archevêque de Kambalik (Pékin) et six suffragants. Il aurait la faculté d'instituer des évêques et sa juridiction spirituelle s'étendrait sur tout l'empire des Tartares. Six Frères Mineurs partirent. Trois périrent dans la traversée

de l'Inde (vers 1311) et lorsque le pape en eut connaissance, il leur nomma trois remplaçants. Les trois survivants de la première mission n'arrivèrent à Pékin, après d'immenses difficultés, qu'en 1318. D'après la lettre écrite en 1326 par l'un d'eux, frère André de Pérouse, ils conférèrent à Montcorvin le pallium de la part du pape. Le nouvel archevêque nomma le frère Gérard évêque de Zayton (Touen-tcheou-fou, port du Fo-Kien), à trois mois de marche de Kambalik. Créé évêque de Zayton à son tour en 1323, après la mort des deux premiers titulaires, frère André raconte qu'il s'y achemina avec une escorte de huit cavaliers que lui avait donnée le grand Khan. Pour subvenir à son entretien et à celui de ses compagnons, il recevait du gouvernement impérial une « alafa » (aumône), pour huit personnes qui, d'après l'estimation des marchands génois, valait 100 florins d'or par an. Il fit élever non loin de la ville une belle église et un couvent pour vingt frères. Il montre dans sa lettre les missionnaires prêchant librement au milieu de ces peuples où toutes les religions étaient représentées, mais tandis qu'ils faisaient peu de prosélytes chez les Juifs et les Musulmans, ils convertissaient facilement les païens, mais il se plaint que parmi ces néophytes, quelques-uns « soient peu attentifs à conformer leur vie aux « enseignements du christianisme ».

Les nouvelles de ces succès produisaient une grande impression en Occident. En 1318 Jean XXII, frappé de l'extension du christianisme en Asie, décida de diviser en deux juridictions spirituelles l'immense empire des Tartares. Le 1er avril de cette année il créait l'archevêque de Sultanyeh, en Perse, pour le Dominicain Franco de Pérouse et plaçait sous sa juridiction la Perse jusqu'au mont Ararat, l'Inde entière et le Turkestan. Ce territoire devint le champ d'action des missions dominicaines, avec sept évêchés suffragants. L'archevêché de Kambalik (Pékin) étendait donc sa juridiction sur la Chine, le Kiptchak, l'Arménie et une partie de l'Asie-Mineure, avec le même nombre d'évêques suffragants choisis parmi les Frères Mineurs.

Ce fut à cette époque que le bienheureux Odoric de Pordenone (Frioul), Frère Mineur depuis l'âge de quinze ans au couvent d'Udine, obtint d'être envoyé en Extrême-Orient comme missionnaire. Le récit de son long voyage nous renseigne sur l'état des missions chrétiennes en Asie dans la première moitié du XIVe siècle. Avec trois compagnons il s'embarqua à Venise en 1314, passa par Constantinople, Trébizonde, Erzeroum, Tauris

et parvint à Sultanyeh. Là il se joignit à une caravane de Tartares et s'embarqua à Ormuz pour l'Inde. A Tana il recueillit les reliques de Thomas de Tolentino et de trois Frères Mineurs qui y avaient subi le martyre en 1321 au moment où ils allaient s'embarquer pour la Chine. Un Dominicain, leur compagnon, frère Jourdain, qui a laissé un récit de leur mort, les avait ensevelis dans une immense amphore, suivant une coutume locale.

Odoric s'embarqua à Tana, longea la côte de Malabar, puis, après une longue navigation à travers les îles de la Sonde, aborda à Zayton où il fut reçu par l'évêque et où il déposa les reliques des martyrs de l'Inde. Un second couvent de Mineurs avait été construit dans cette ville. D'autres communautés chrétiennes avaient été formées par les missionnaires à Quinsai (Hang-tcheou-fou) et à Yang-tcheou-fou. A Kambalik Odoric vit Jean de Montcorvin et fut témoin du respect que le Grand Kahn témoignait aux missionnaires. Poursuivant sa route, il traversa le Thibet où il trouva d'autres missions. Il revint en Europe en 1330 après un voyage qui avait duré vingt-six ans. Il voulait aller à Avignon rendre compte de son voyage à Jean XXII, mais il eut seulement la force de gagner son monastère d'Udine où il mourut le 14 janvier 1331.

Jean de Montcorvin mourut vers 1330 après avoir reçu la visite de Guillaume Adam, archevêque de Sultanyeh, et la splendeur de ses funérailles montra sa popularité parmi les païens. Ce fut seulement en septembre 1333 que le pape Jean XXII, informé de cette mort, nomma pour le remplacer le frère Nicolas qui partit quelque temps avant la mort du pape (4 décembre 1334), emportant des lettres pour tous les souverains chrétiens ou tartares qu'il devait visiter sur sa route. Après avoir séjourné à Chypre, Nicolas reprit la mer, aborda en Asie-Mineure qu'il traversa, parvint en Crimée, vit à Saraï le Khan Ouzbek, atteignit vers 1335 Armalech, capitale d'un souverain tartare et n'arriva à Kambalik qu'en 1338. Le Grand Khan Chun-ti et les chrétiens, inquiets de ce retard, avaient envoyé à Avignon une ambassade de 16 personnes sous la conduite d'André de Pérouse. Ces envoyés parvinrent à destination l'année même où Nicolas arrivait à Pékin. Le pape Benoît XII désigna parmi les Frères Mineurs quatre légats apostoliques chargés de porter des lettres au Grand Khan. Le chef de la mission, Jean de Marignolli, arrivé à Kambalik en 1341, décrivait au pape dans une lettre l'état prospère de la mission. « Les Frères « Mineurs, dit-il, ont à Kambalik une église cathédrale située près du Palais.

« Ils ont beaucoup d'autres églises dans la ville, font usage des cloches « et tous vivent traités honorablement aux frais de l'empereur. »

Ainsi malgré le caractère effrayant des distances, des rapports presque réguliers s'établissaient entre l'Europe et l'Extrême-Orient. Les commerçants avaient d'ailleurs suivi les missionnaires et l'on connaît la magnifique odyssée de Marco Polo. Malheureusement au moment où l'œuvre édifiée par les missionnaires paraissait pleine d'avenir, des événements inattendus vinrent la ruiner.

III

Ce fut d'abord la révolte nationale des Chinois qui renversa la dynastie mongole des Youen. En 1353 le pape Innocent VI recevait encore à Avignon le Frère Mineur Jean de Florence qui lui remettait de la part du grand Khan Chun-ti une lettre pleine de bonnes dispositions pour les chrétiens. Le pape demanda aux Franciscains de nouveaux missionnaires dont plusieurs devaient être sacrés évêques. La mission allait partir quand on apprit la nouvelle de la guerre civile qui déchirait la Chine et aboutit au renversement de l'empereur mongol en 1368. Les missions de Pékin eurent à souffrir de ces troubles. Quelques Mineurs se réfugièrent en Kiptchak et en 1362 le cinquième évêque de Zayton fut mis à mort par les Musulmans. La nouvelle dynastie des Ming abandonna Kambalik pour Nankin. En 1370 Urbain V nomma archevêque de Chine Guillaume de Prato, docteur de l'Université de Paris, qui partit avec 70 compagnons sans qu'on sache quel fut le sort de cette mission. La chrétienté de Chine ne disparut pas cependant. En 1391 elle envoyait en Europe Roger d'Angleterre et Ambroise de Sienne, chargés de provoquer le départ d'une nouvelle mission. En 1429 Martin V envoie encore en Chine le frère Antoine de Tivoli. Des archevêques de Pékin sont mentionnés jusqu'en 1456, mais on ne sait s'ils purent résider dans leur ville épiscopale.

Au même moment les Etats mongols d'Asie centrale étaient définitivement conquis à l'Islam. Successivement les Khans du Kiptchak, de la Perse, du Djagataï devinrent musulmans, sans cependant persécuter les chrétiens. Mais le triomphe de l'Islam fut décidé par un nouveau conquérant, Timour-lengk, de la famille de Djagataï, proclamé sultan de Transoxiane

en 1369 et dévot musulman. Après avoir proclamé la guerre sainte il conquit le Kiptchak en 1389, l'Inde en 1398. L'irruption de cette nouvelle puissance musulmane allait arrêter pendant des siècles les progrès du christianisme dans l'Asie centrale. La mission dominicaine de Sultanyeh se maintint encore jusque dans le premier quart du XV^e^ siècle, puis disparut comme celle de Chine. Mais au moment même où l'œuvre de Jean de Montcorvin et de ses compagnons semblait ruinée pour jamais, les grandes découvertes maritimes allaient offrir aux missionnaires un champ nouveau et illimité.

Seul de tous les établissements franciscains du moyen âge, celui de Terre Sainte a pu, non sans difficulté d'ailleurs, traverser les siècles et accueillir à Jérusalem les pèlerins de toutes les époques. Avec un courage et une ténacité vraiment admirables les Franciscains durent soutenir de véritables luttes pour conserver cette garde des Lieux Saints qui leur avait été reconnue par les firmans des sultans d'Egypte, aussi bien que par les bulles pontificales, et à laquelle le sang versé par leurs martyrs leur donnait quelque droit. Des firmans datés de 1397, de 1407, de 1411 confirmèrent la possession de leurs établissements, leur permirent de restaurer leurs églises et mirent entre leurs mains les clefs du Saint-Sépulcre et de la grotte de Bethléem. Cette garde si glorieuse des Lieux Saints leur fut disputée par le clergé « in partibus » de Palestine, le patriarche de Jérusalem, l'évêque de Bethléem, les chanoines de Sion, les Bénédictins de la vallée de Josaphat. Le 7 janvier 1421, une commission nommée par le pape Martin V et présidée par le patriarche de Grado décida que les Lieux Saints étaient en la possession des Mineurs depuis soixante ans et que les aumônes des fidèles devaient leur demeurer intégralement au profit de leurs couvents. Une bulle pontificale du 6 mars 1421 adopta ces conclusions et leur reconnut la possession d'un établissement à Beyrouth qu'un firman égyptien avait autorisé. Grâce à l'influence du puissant duc de Bourgogne, Philippe le Bon, ils obtinrent à Jérusalem une situation privilégiée et en particulier les clefs du Saint-Sépulcre où nul clerc d'une autre confession ne pouvait célébrer d'office sans leur autorisation.

Ils n'avaient pas abandonné d'ailleurs leur œuvre de propagande. Le couvent de Mineurs établi à Rhodes en 1455 devint en Orient un centre d'apostolat. En 1440 une mission de Mineurs envoyée par Eugène IV dans le Liban essaya de convertir les Druses et de réformer la liturgie maronite.

Le pèlerinage de frère Jean Thénaud en Palestine nous montre en 1512 les Franciscains établis paisiblement au couvent du Mont de Sion, au Saint-Sépulcre, à Bethléem, à Beyrouth. « Là, dit-il, sont lesdicts religieux pour « la sainteté de leur vie et bonne exemplarité mieux supportez des Mores « que aultres chrestiens. » La conquête ottomane faillit cependant ruiner leur œuvre. Le 18 mars 1523 un décret de Soliman II ordonna d'expulser les Franciscains du couvent et de l'église du Cénacle. Après des négociations ils obtinrent de conserver une partie de leur couvent mais le Cénacle fut changé en mosquée le 8 janvier 1524. Nouvelle alerte en 1551 : les Mineurs accusés de cacher des armes sont expulsés. Enfin, après des négociations laborieuses ils s'installèrent en 1559 au monastère du Saint-Sauveur dont le supérieur conserva le titre de gardien du couvent du Mont de Sion. Leur histoire au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles est celle des luttes incessantes qu'ils eurent à soutenir contre les autorités musulmanes et surtout contre les représentants des autres confessions pour maintenir leurs établissements et veiller à l'entretien des Lieux Saints. Grâce à l'appui des papes et aussi des ambassadeurs de France qui se succédèrent à Constantinople, ils ont pu s'acquitter jusqu'à nos jours de la noble tâche qui leur a été confiée.

Louis BRÉHIER.

XII

LA MISSION FRANCISCAINE DU MAROC

La mission franciscaine du Maroc a droit de se réclamer de la plus illustre origine, puisqu'elle naquit, presque en même temps que l'Ordre des Mineurs, d'un des plus tenaces desseins de François d'Assise lui-même. Il en rêvait dès 1208, époque où l'Ordre franciscain n'était pas encore fondé. En 1214 il essaya de passer au Maroc. Une maladie le retint en Espagne ; mais aussitôt après le fameux chapitre général tenu en 1219, dans lequel saint François répartit entre ses disciples les régions du monde qu'ils devaient évangéliser, on voit deux groupes de Frères Mineurs se diriger vers l'Afrique du Nord. Tandis que Frère Elu et Frère Gilles vont à Tunis, où Frère Elu se fera martyriser quelques années plus tard, Frère Bérard de Carbio, qui s'est préparé à son rôle en apprenant l'arabe, et quatre compagnons, italiens comme lui, passant par Séville, gagnent Marrakech. Un Infant de Portugal, dom Pedro, en révolte contre son frère le roi Alphonse II, s'était réfugié auprès du sultan Yousef el-Mostansir et tenait rang parmi ses principaux officiers. C'était pour les Franciscains un protecteur désigné. Ils arrivaient avec un désir du martyre qui les porta aussitôt à des audaces fort compromettantes pour leurs coreligionnaires installés à Marrakech. Débordant de zèle, sans vouloir écouter les prudents avis de dom Pedro, ils se mirent à prêcher l'Evangile à travers les rues, et à maltraiter Mahomet dans leurs discours, au risque de susciter des troubles et d'attirer sur tous les chrétiens les dangers les plus graves. L'Islam n'a jamais admis la prédication d'une religion ennemie. Mais à cette époque, qui suivait de peu l'apogée de la puissance almohade, il était plus

sûr de lui, et moins brutalement jaloux qu'il ne s'est montré plus tard. Les cinq Franciscains furent regardés comme des fous et d'abord traités comme tels. On voulut les renvoyer en Espagne, mais ils refusèrent de partir. Les chrétiens de Marrakech, d'accord avec les musulmans, essayèrent au moins de détourner l'ardeur des apôtres vers des buts plus modérés. On tenta de les occuper comme aumôniers de la milice chrétienne à la solde du Sultan. Puis, dom Pedro de Portugal les tint quelque temps enfermés dans sa maison. Ils s'échappèrent. Le Sultan sortant de son palais les rencontra un jour sur sa route, haranguant le peuple. A bout de patience, il les mit à mort le 16 janvier 1220. C'étaient les premiers martyrs de l'Ordre et leur sang versé fait de la qasba de Marrakech, lieu du supplice, un des plus vénérables parmi les pèlerinages franciscains.

Un sort pareil attendait Frère Daniel et ses six compagnons, Franciscains eux aussi, qui passèrent à Ceuta en 1227, mus d'un pareil zèle et d'un pareil désir du martyre. La tragique aventure de 1220 se renouvelle presque identique. A Ceuta comme à Marrakech, les Frères se répandent dans la ville, prêchent l'Evangile dans les rues, insultent et maudissent Mahomet. Comme les chrétiens de Marrakech, ceux de Ceuta, compromis par l'imprudence des apôtres, essaient de les faire renoncer à leur entreprise. Ils persistent et sont mis à mort, enrichissant de sept noms nouveaux le martyrologe marocain (10 octobre 1227).

Le sacrifice volontaire des douze martyrs franciscains eut pour effet d'attacher étroitement l'ordre des Mineurs à l'apostolat en terre marocaine. Le souvenir de Frère Bérard, de Frère Daniel et de leurs compagnons, bientôt enrichi de détails légendaires, resta comme un exemple permanent devant les yeux de tous les Franciscains qui passèrent depuis lors en Afrique, et si, de nos jours encore, la mission du Maroc est aux mains des disciples de saint François, c'est un fruit de la conquête mystique. Mais le martyre des douze saints n'eut aucune conséquence immédiate et pratique en ce qui concerne l'évangélisation du Maroc et l'établissement de la mission. Il paraît bien en effet que les vieux historiens franciscains propagent simplement une légende, lorsqu'ils rapportent que le Sultan, repentant d'avoir mis à mort Frère Bérard et désireux de calmer le courroux du ciel, manifesté par une sécheresse de cinq années, accorda aux chrétiens l'exercice public de leur culte, le droit de bâtir cinq églises et la création d'un évêché, à condition que l'évêque fût franciscain. Cette assertion ne s'appuie sur

aucune autorité digne de ce nom et ce que l'on possède de documents historiques montre les choses sous un jour assez différent.

Il semble que quelques groupes de chrétiens indigènes vécurent au Maroc, résistant à l'Islam, jusqu'au XII^e siècle. Ils ne survécurent pas à l'établissement de la puissance almohade. A la fin du XII^e siècle et au commencement du XIII^e, il y avait au Maroc des marchands chrétiens et des esclaves, mais l'élément le plus important de la population chrétienne était formé par les milices que les souverains du Maghreb entretenaient auprès d'eux. Les Almoravides les constituèrent d'esclaves faits captifs dans les combats d'Espagne. Ces gens avaient certainement droit de pratiquer leur culte, au moins privément. Il est même fort probable qu'il y eut une église chrétienne dans la Marrakech almoravide. Un texte signale en l'année 1155 un jardin nommé Sainte-Eulalie (Chountoulouliya), nom qui ne peut guère s'expliquer que par l'existence d'une église ou d'une chapelle.

Un texte formel d'el-Merrakechi, qui termina son histoire en 1224, nous apprend que les Almohades ne tolérèrent pas d'églises chrétiennes au Maghreb. Au moins l'exercice du culte privé était-il permis aux chrétiens, marchands et hommes d'armes, qui résidaient nombreux dans les villes marocaines. Les actes des martyrs franciscains montrent que dom Pedro de Portugal avait à Marrakech en 1220 un chapelain : qu'un prêtre génois servait de curé aux chrétiens de Ceuta, en 1227 : qu'il y avait donc, antérieurement à l'arrivée des Franciscains au Maroc, une organisation religieuse chrétienne. Si quelques années plus tard, une église fut bâtie à Marrakech, ce ne fut pas en vertu d'un remords du sultan el-Mostansir, mort dès 1224, mais en raison de puissants motifs politiques, qui donnèrent aux chrétiens le pouvoir de poser leurs conditions.

Le sultan Abou el-'Ala Idris el-Mamoun, reconnu pour calife en Andalousie (1227), mais non pas en Afrique, dut avant d'établir son pouvoir, conquérir son royaume. Il ne put le faire qu'en s'alliant avec Ferdinand III, roi de Castille. Celui-ci lui fournit un corps de 12.000 cavaliers chrétiens, qui lui permit d'entrer à Marrakech en février 1230. En échange de cet appui, il avait dû abandonner au roi de Castille dix places fortes. Il accordait de plus à la milice chrétienne l'exercice public du culte, c'est-à-dire le droit d'avoir une église à Marrakech et de sonner les cloches, particulièrement odieuses aux musulmans. Il interdisait aux miliciens de passer

à l'Islam, tandis qu'il autorisait les conversions de musulmans à la foi chrétienne. Ces privilèges paraissent avoir assez vivement scandalisé le peuple. Aussi, quand deux ans plus tard (1232), Yahya ben en-Nasir, neveu et compétiteur d'el-Mamoun, profitant de ce que celui-ci assiégeait Ceuta, s'empara de Marrakech et la pilla, son premier acte fut-il de détruire l'église chrétienne, ce qui n'alla pas sans massacre de fidèles et de pasteurs.

Les privilèges concédés aux chrétiens par el-Mamoun ne durent lui survivre qu'en partie ; mais la milice chrétienne resta au service des derniers Almohades, puis des Mérinides. Elle continua d'avoir des prêtres pour lui administrer les sacrements. Elle continua aussi certainement d'avoir une église, plus modeste probablement que celle dont el-Mamoun avait autorisé la construction. Les textes ne fournissent pas de renseignements sur cet édifice, mais au milieu du XVI^e^ siècle, quand l'historien espagnol Marmol était à Marrakech, la petite église Notre-Dame, située dans la prison des esclaves chrétiens, avait une tradition déjà ancienne, qui prétendait remonter jusqu'au temps des premiers martyrs franciscains.

Le sacrifice de ceux-ci eut au moins pour effet d'attirer sur les chrétiens du Maroc l'attention du monde religieux. Il donna à Rome le désir de réorganiser l'église africaine anéantie depuis qu'avaient disparu, à la fin du XI^e^ siècle, les évêchés de Carthage et de Ganuni. En 1225, Honorius III envoie une mission de religieux dominicains et franciscains au royaume du Miramolin, nom par lequel le moyen âge latin a traduit le titre califien d'émir el-Moumenin, émir des Croyants, porté par les souverains de la dynastie almohade. En même temps, le Pape charge l'archevêque de Tolède de consacrer un évêque pour le même royaume. Ce premier évêque du Maroc, sacré avant le 27 octobre 1225, fut un Dominicain, le Fr. Domingo. On ne possède pas de preuve qu'il ait exercé son ministère en terre africaine. Peut-être resta-t-il dans les provinces arabes du sud de l'Espagne, où il reçut en 1228 le titre de premier évêque de Baeza.

En 1226, une nouvelle bulle avait autorisé l'archevêque de Tolède à nommer évêques, s'il le jugeait nécessaire, deux autres religieux, Prêcheurs ou Mineurs, pour le royaume du Miramolin. C'est sans doute en vertu de ces pouvoirs que fut sacré le Fr. Agnello, Mineur, auquel un document de 1233 donne le titre d'évêque de Fès.

On ignore s'il y eut à cette époque un siège épiscopal à Fès et un autre à Marrakech, ou si, comme il est plus probable, l'évêque nommé pour les royaumes de Fès et de Marrakech porta d'abord indistinctement les noms de l'une ou l'autre ville [1]. En 1237, une bulle de Grégoire IX nomme évêque de Marrakech un Franciscain de nom inconnu. Il y a quelques raisons de voir en cet évêque le même Frère Agnello, transféré de Fès à Marrakech, mais les indices sont faibles et il peut s'agir d'un titulaire nouveau. A partir de cette date, la série des évêques de Marrakech s'établit de façon à peu près complète. En 1246, Innocent IV nomme au siège un Mineur, Fr. Lope *(Lupum)* Fernando d'Ayn que la plupart des historiens de l'Ordre appellent Fr. Agno, en vertu d'un jeu de mots attribué au Pape : de *Lupo fecimus Agnum...*

Quels changements depuis le temps où Frère Bérard et ses compagnons, cachés sous l'habit de marchands, sans autre appui que leur zèle évangélique, abordaient la terre d'Islam ! Frère Lope apporte des lettres de créance du Saint-Siège pour le Sultan et pour les princes hafsides de Tunis, de Bougie et de Ceuta, car la juridiction de l'évêché s'étend à tout le Nord de l'Afrique. D'autres bulles d'Innocent IV annoncent la venue du pasteur au peuple fidèle et concèdent des privilèges à l'Eglise. Les rois d'Aragon, de Castille, de Navarre et de Portugal, neuf archevêques ou évêques, les autorités de tous les ports par où l'on gagne le plus ordinairement l'Afrique sont invités à faciliter de tout leur pouvoir la mission du Frère Lope. L'activité inusitée de la chancellerie pontificale atteste les grandes espérances que le Pape fondait sur l'action du nouvel évêque. Innocent IV, confiant dans les bonnes dispositions d'el-Mamoun et de ses successeurs, ne désespérait pas d'une conversion du Sultan au christianisme. Il comptait au moins sur des privilèges nombreux pour les chrétiens. L'évêque Lope, arrivé à son poste au plus tôt en fin 1248, dut quitter Marrakech en juin 1250, afin de rendre compte de sa mission au Pape. Il n'avait rien trouvé de réel à la base des espoirs du Pontife. Une indifférence à peine courtoise et une hostilité irréductible quant à la conversion : il n'y avait rien de plus dans l'attitude du Sultan. Déjà s'imposait à l'évêque l'alternative qui toujours pèsera, au cours des âges, sur les missions du Maroc : ou tenter vainement de propager l'Evangile et voir périr la mission ; ou

1. Il est à noter que Fr. Lorenzo de Portugal, Mineur, porte en 1266 le titre d'évêque de Ceuta, sans que rien porte à croire qu'il y eût à cette époque un évêché à Ceuta, différent de celui de Marrakech.

assurer l'existence de la communauté chrétienne en renonçant à toute tentative d'apostolat auprès de l'élément non chrétien. Frère Lope accepte cette dernière ligne de conduite. Il ne compte pas sur la prédication pour conquérir au Christ la terre d'Islam : il ne désespère pas pour cela de la dompter et passera la plus grande partie de son long épiscopat à essayer d'organiser une croisade. Lope d'Ayn est un grand personnage. Plus souvent que dans son évêché, il réside en Espagne ou même à Rome, occupé à des négociations politiques étrangères au Maroc. L'archevêque de Tolède, Don Sanche, Infant de Castille, lui donne le territoire de San Telmo, à Séville, au bord du Guadalquivir. Le roi de Castille, Alphonse X le Savant, confirme et étend ces donations. Ainsi se trouve constituée la mense de l'évêché de Marrakech. C'est là que résideront la plupart du temps les évêques, jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle.

Frère Rodrigo de Gudal (1289-1307) est le dernier d'une suite de cinq ou six évêques (cinq ou six suivant que l'on compte un ou deux évêques sous le nom d'Agnello, 1226-1246), qui furent choisis dans l'Ordre franciscain. Leurs successeurs pendant le XIV^e^ siècle sont presque tous Dominicains. Ils ne sont guère connus que par des bulles pontificales qui ne jettent pas de lumière sur leur ministère en Afrique. Le petit nombre de renseignements qui nous est parvenu montre pourtant qu'à cette époque l'évêché de Marrakech n'est pas encore pour ses titulaires un simple bénéfice. Frère Bernard de Murcie, que l'archevêque de Séville reçoit l'ordre de consacrer en 1307, a été missionnaire en Afrique. Il parle arabe et c'est la communauté des chrétiens d'Afrique qui le réclame comme pasteur. Son successeur Frère Pierre, prêtre séculier, qui, devenu évêque, prit l'habit dominicain, vivait en Afrique en 1310 avec quelques religieux dominicains, mais sans clergé séculier. Le Frère Alphonse Bonhome, Dominicain lui aussi (1344-1353), semble avoir été élève de ces écoles de langue arabe créées en divers lieux d'Espagne sous l'inspiration de Raymond Lulle pour la conversion des musulmans. Il avait vécu longtemps à la mission de Marrakech et écrivit plusieurs ouvrages d'apologétique chrétienne contre le judaïsme et l'Islam. Pourtant, Frère Gregorio Gazaloni, évêque de Marrakech de 1357 à 1375, paraît avoir rempli surtout les fonctions d'auxiliaire de Séville. De cette époque date la décadence de l'Eglise de Marrakech. Le Grand Schisme d'Occident en est responsable. De Rome et d'Avignon, Papes et Antipapes désignent chacun de son côté des évêques,

généralement franciscains. Ceux dont la juridiction est effective, c'est-à-dire qui sont mis en possession de la mense située à Séville, sont les élus du Pape d'Avignon. Mais ils négligent leur diocèse à tel point que les chrétiens de Marrakech en 1419 se plaignent que Frère Pedro de S. Cipriano, évêque nommé en 1409, les laisse sans aucun prêtre pour leur administrer les sacrements. Les élus du Pape de Rome ne font que porter un titre. L'un d'eux, Frère Aymar d'Aurillac *(Aureliacensis)*, Franciscain, probablement français d'origine, confesseur de la reine de Portugal, fut nommé par Jean XXIII, en 1413, évêque de Marrakech. Mais il vivait en Portugal et n'eut de juridiction en terre d'Afrique que le jour où, les Portugais ayant obtenu la création d'un évêché dans Ceuta, conquise sur les Maures en 1415, Frère Aymar en fut nommé évêque par Martin V en 1421.

Pendant les XV^e^ et XVI^e^ siècles, la vie chrétienne du Maroc tend à se localiser presque exclusivement dans les villes portugaises de la côte. L'évêché survit dans Séville, mais comme un souvenir inutile [1], et le dernier évêque, Sanche de Trujillo († 1570), consent qu'après lui la mense de San Telmo soit attribuée à l'Inquisition de Séville. Il a soin seulement de s'en réserver les revenus, sa vie durant. Depuis lors, l'évêché de Marrakech, sans juridiction et sans rentes, n'est plus qu'un titre *in partibus*.

La décadence de l'évêché de Marrakech date du jour où il cessa d'être adapté aux besoins nouveaux du diocèse. Vers la fin du XIV^e^ siècle, la communauté chrétienne du Maroc change de caractère. Quelques marchands d'Europe continuent à fréquenter les villes d'Islam, mais les sultans n'ont plus de milices chrétiennes. En 1390, les restes de ces milices émigrent en Andalousie, où elles reçoivent des terres, et le quartier d'el-Bora, qu'elles habitaient à Marrakech, dans le voisinage du Palais, devient le quartier des esclaves.

Car ce sont les esclaves qui désormais constituent presque toute la population chrétienne du Maroc. Les combats à travers lesquels l'Espagne peu à peu se débarrasse des Maures ne vont pas sans laisser des prisonniers aux mains des musulmans. Plus tard, Espagne et Portugal viennent attaquer l'Islam sur les côtes mêmes d'Afrique. L'acquisition et la défense des Présides sont encore une source qui alimente le Maghreb en captifs,

1. Pourtant, au milieu d'une liste d'évêques non résidents, paraît le nom de Sébastien de Obregon, bénédictin (1554-1559 ?), qui fit en Afrique des voyages de rédemption, accompagnant son ami le Vén. Fernand de Contreras, apôtre des bagnes de Tetouan.

en attendant qu'au XVII^e siècle ce soit le développement de la course sur mer qui se charge de remplir les bagnes.

Alors que l'évêché et la mission franciscaine de Marrakech se proposaient d'assurer l'exercice du culte pour une population chrétienne permanente et volontairement établie en pays musulman, la grande entreprise chrétienne à la fin du moyen âge sera de racheter les esclaves. Des Ordres spéciaux, Trinitaires et Mercédaires, sont créés pour cette entreprise. Les Trinitaires apparaissent dès 1199 au Maroc. Les Mercédaires, fondés aux environs de 1225, leur font concurrence depuis le milieu du XIII^e siècle. Au XV^e et au XVI^e siècle, dans le désarroi de l'Eglise marocaine, de rares voyages de rédemption restent les derniers liens entre l'Eglise chrétienne et les captifs.

Pourtant, les Franciscains n'ont pas complètement abdiqué. Quelques témoignages montrent que des Frères Mineurs continuent à vivre çà et là au milieu des captifs. Mais les cadres de la mission semblent brisés. L'Ordre compte encore au moins un martyr, le Frère André de Spolète, qui, pour avoir voulu reprendre l'entreprise d'évangélisation des musulmans, se fait massacrer à Fès en janvier 1532. Son supplice, comme un signal, déclenche une terrible poussée de fanatisme et de xénophobie. C'est le moment où prennent le pouvoir les chérifs sa'diens qui se posent en champions de l'Islam contre les empiètements des Portugais et des Espagnols sur les côtes de l'Empire. La guerre sainte est un des principaux articles de leur programme de gouvernement. Les Franciscains du Maroc sont forcés de céder la place et de s'éclipser pour un siècle.

Pendant toute la seconde moitié du XVI^e siècle et les premières années du XVII^e, les malheureux captifs du Maroc sont au point de vue spirituel dans un grand abandon. On voit parfois des groupes d'esclaves privés de secours religieux réunir leurs maigres ressources pour acheter dans quelque bagne du Maroc ou d'Alger un prêtre esclave qui leur administrera les sacrements. Le plus souvent ce ministère est exercé par des prêtres faits prisonniers sur mer et qui parfois, touchés par le spectacle des misères qu'ils consolent, refusent de se laisser racheter et terminent leur vie au milieu du troupeau que leur a donné le hasard.

Après la bataille d'el-Ksar el-Kebir (1578), les représentants les plus brillants de la noblesse portugaise, conduits captifs à Marrakech, ont pour aumôniers des Jésuites portugais faits prisonniers avec l'armée. Ailleurs,

on trouve quelques prêtres séculiers, des Augustins, des Jésuites, qui, isolés, bravant des périls redoutables, se consacrent volontairement aux captifs.

Le temps approchait où la mission allait revivre. En 1624, le Père Joseph proposa à Louis XIII et à Richelieu un vaste plan de missions, qui devait être un instrument puissant d'expansion pour l'influence française. Le Maroc avait sa place dans les projets du Père Joseph. Trois Capucins de la province de Touraine, chargés d'étudier le rétablissement d'une mission au Maroc, furent joints à l'expédition politique et commerciale qu'allait entreprendre le chevalier de Razilly. L'échec de celle-ci eut pour les religieux des conséquences néfastes. Deux d'entre eux, chargés de chaînes, partagent pendant cinq ans le sort des esclaves dans la prison de Marrakech et meurent de la peste en 1629, sans avoir rien pu fonder. Trois nouveaux Capucins, qui allèrent les remplacer en 1630, après avoir vainement tenté de s'installer à Salé, rentrèrent en France pour exposer au Père Joseph les obstacles qui leur faisaient échec. Pour réaliser l'entreprise il fallut encore du sang.

A la fin de cette même année 1630, le Frère Juan de Prado, Mineur, ancien Provincial d'Andalousie, accompagné de deux religieux, partit pour le Maroc. Arrivé à Marrakech le 2 avril 1631, il se mit immédiatement à donner les secours religieux aux captifs qui en étaient depuis longtemps privés. Arrêté avec ses compagnons au bout de douze jours, il est chargé de chaînes, fustigé et bafoué, enfermé dans une prison obscure et enfin mis à mort le 24 mai. C'est une page particulièrement émouvante de l'histoire chrétienne du Maroc, celle où l'on voit dans un jardin du Palais, Juan de Prado, gisant à terre, épuisé par le supplice, tenter de se relever dans un rêve de joie mystique, afin d'offrir son corps aux flèches que le sultan Moulay el-Oualid lui décoche de sa propre main ; puis transporté à demi-mort sur le bûcher où il va périr, se ranimer et se mettre à genoux dans les flammes. Cinq ans plus tard, Moulay el-Oualid, le bourreau, mourait assassiné par les renégats. Son frère et successeur, Moulay Mohammed ech-Cheikh el-Aseghir, fils d'une chrétienne, favorisa les religieux au point de donner en 1637 au Frère Nicolas de Velasco l'église située dans la prison des chrétiens et une maison y attenante pour installer un couvent. Jusqu'en 1660 la mission connaît des jours relativement tranquilles. Mais, à la mort du dernier sa'dien, l'usurpateur Keroum el-Hâjj fait

détruire l'église et le couvent. Les chrétiens obtiennent bien la permission de reconstruire dans l'enceinte de la qasba une humble chapelle, mais les religieux doivent s'installer au quartier juif ou *mellah*. C'est pour ainsi dire la fin de la mission à Marrakech. En 1672, Moulay Ismaïl, emmène à Fès d'abord, puis à Meknés, nouvelle capitale, la plupart des esclaves chrétiens. Les missionnaires doivent les suivre, mais ce n'est pas pour longtemps. Il faut que des querelles d'Ordres aggravent une entreprise déjà si malaisée. Cédant aux intrigues des Trinitaires qui prétendent à un monopole, Moulay Ismaïl chasse les Franciscains de Fès et du Maroc au début de l'année 1677. En 1680 c'est le tour des Trinitaires d'être expulsés de Meknès, où ils se sont installés cette année même, suivant les captifs que le Sultan y a concentrés pour les employer à ses constructions. Pendant les quatre années qui suivent, il ne reste plus au Maroc, pour assurer l'exercice du culte que le desservant de la chapelle consulaire française de Salé.

En 1684, un Franciscain italien, le Frère Jérôme de Castelvetrano, est chargé par la Congrégation de la Propagande de restaurer la mission du Maroc. Il rappelle les religieux espagnols de la province d'Andalousie et les installe à Meknès, qui devient depuis lors pour tout le XVIII^e^ siècle le centre de la mission. Selon les sautes de son humeur bizarre, Moulay Ismaïl tantôt tyrannisa cruellement les missionnaires, tantôt leur accorda plus de privilèges et de faveurs que n'avait jamais fait aucun Sultan. Le Frère Diego de Los Angeles, qui fut à diverses reprises vice-préfet de la mission et gardien du couvent de Meknès entre 1692 et 1704, sut acquérir sur le Sultan une véritable autorité. Il l'employa au service des captifs et jusqu'en 1722 on le voit faire entre l'Espagne et Meknès plusieurs voyages de rédemption.

Quelques petits groupes chrétiens subsistaient en dehors de Meknès. La mission prenait soin de ne pas les laisser sans secours religieux. A Fès, à Salé, à Marrakech, à Tetouan, plus tard à Mogador il y eut au moins de manière intermittente pendant le cours du XVIII^e^ siècle des Franciscains espagnols et des chapelles. On connut encore de mauvais jours. Le court règne d'Abou el-'Abbas Ahmed el-Dehbi, fils et successeur de Moulay Ismaïl, coûta la vie à cinquante-trois chrétiens de Meknès, dont deux Franciscains (août 1728). Plus tard, Moulay Yazid, montant sur le trône en 1790, emprisonna à Tetouan les religieux, et la mission souffrit quatre ans d'interruption. Ce fut la fin du couvent de Meknès. Les Franciscains

se rétablirent en 1794 à Safi et à Tanger, un peu plus tard à Larache et à Mogador, mais ce fut pour peu d'années. En 1816, le sultan Moulay Sliman abolit la captivité des chrétiens et ouvrit la porte des bagnes. Depuis longtemps déjà il n'y demeurait plus guère de captifs. La mission, dans ce pays sans chrétiens, avait perdu sa principale raison d'être. Il ne resta bientôt aux Franciscains que le couvent de Tanger. Encore manquait-il de ressources. En 1835, la sécularisation des Ordres religieux en Espagne lui porta le dernier coup.

La mission une fois encore sut renaître. Il ne restait plus dans le couvent de Tanger qu'un seul religieux, vivant d'aumônes, lorsqu'en 1859 les Franciscains espagnols entreprirent de redonner vie à la mission du Maroc. La guerre hispano-marocaine les força de se retirer à Ceuta, mais à la paix, en 1860, ils se virent confirmer leurs anciens privilèges.

Depuis la réorganisation qui suivit le martyre de Juan de Prado (1631), le chef de la mission du Maroc portait le titre de Préfet apostolique, avec juridiction quasi épiscopale. En 1693, la Congrégation de la Propagande nomma pour le Maroc un Vicaire apostolique franciscain ayant rang et pouvoir d'évêque. Mais l'élection faite en dehors de la cour d'Espagne et de la Province franciscaine d'Andalousie, fut l'objet de protestations de la part de l'une et de l'autre, qui estimaient leurs droits lésés. Leur opposition fut victorieuse. Pour trouver au Maroc un Vicaire apostolique revêtu du pouvoir épiscopal, il faut attendre l'année 1908 et la nomination de Mgr Cervera au siège de Tanger.

L'intervention de la France au Maroc ouvre un chapitre nouveau dans l'histoire de l'Eglise marocaine. Ce sont encore des Franciscains qui, en vertu d'une tradition sept fois centenaire, remplissent aux armées les fonctions d'aumôniers militaires. Il ne leur manque même pas la prise de possession du sol par le martyre. L'un d'eux, le Frère Michel Fabre, est le 17 avril 1912 victime des massacres de Fès. Depuis 1923, le Maroc est divisé en deux Vicariats apostoliques confiés l'un et l'autre aux Franciscains. L'un a pour siège Tanger avec juridiction sur la zone de Tanger et sur la zone espagnole ; l'autre a son siège à Rabat et pour diocèse la zone française du Maroc.

PIERRE DE CENIVAL.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

L'ouvrage généralement cité en matière d'histoire franciscaine du Maroc : *Apostolado seráfico en Marruecos*, par le Fr. Manuel P. Castellanos, Madrid et Santiago, 1896, in-8°, est à peu près sans valeur. Il doit être remplacé par : P. Atanasio Lopez, *La Provincia de España de los Frailes Menores*, Santiago, 1915. — *La Misión historial de Marruecos*, par le Fr. Francisco de San Juan de el Puerto, Séville, 1708, in-f°, source principale du Fr. Castellanos, sans valeur critique pour la période ancienne, garde de l'intérêt pour l'histoire du XVII^e siècle. Pour les détails, les ouvrages suivants paraissent particulièrement importants :

Lopez (P. Atanasio) : *Los obispos de Marruecos desde el siglo XIII*, ds. *Archivo ibero-americano*, nov.-déc. 1920, pp. 399-502. — Ivars (P. Andrés) : *Los martires de Marruecos de* 1220 *en la literatura hispano-lusitana*, ds. *A. I. A.*, nov.-déc. 1920, pp. 244-381. — Tisserant (Eug.) et G. Wiet : *Lettre de l'Almohade Murtadâ au Pape Innocent IV*, ds. *Hespéris*, 1926, p. 27-53. — Castries (C^te Henri de) : *Les Relations du martyre d'André de Spolète* (texte latin, deux traductions françaises et une traduction espagnole anciennes, note bibliographique) ds. *Sources inéd. de l'hist. du Maroc*, 1^re série, *Espagne*, t. I, 1921, p. 6-40. — Du même auteur : *Les Chrétiens au Maroc*, ds. *Sources inéd.* 1^re série, *France*, t. III, 1911, pp. 93-98 ; et *Les Ordres rédempteurs et les Captifs chrétiens au Maroc*, ibid. pp. 555-562. — Fr. Matias de San Francisco : *Relación del Viage espiritual y prodigioso que hizó a Marruecos el Venerable Padre Fray Juan de Prado*, Madrid, Fr. Garcia, 1644, pet. in-4°. — Pou (P.-J.-M.) : *Martirio y beatificación del B. Juan de Prado*, ds. *A. I. A.*, nov.-déc. 1920, pp. 323-343. — Saura (P. Pascal) : *Un Vicario apostólico de Marruecos en* 1693, ds *A. I. A.*, nov.-déc. 1920, pp. 382-396. — Koehler (P. Henry) : *La Pénétration chrétienne au Maroc. La mission franciscaine à Meknès*, Paris, Oudin, 1914, in-8°. — P. J. Lopez : *Memoria sobre la misión franciscana de Marruecos*, Tanger, Misión Católica, 1924, in-8°, et *Catálogo bibliográfico de la Misión franciscana de Marruecos*, ibid., 1924, in-16.

B. N.

TABLE DES MATIÈRES

S. E. le Cardinal DUBOIS	Préface	5
Alexandre Masseron	Les Sources de la vie de Saint François d'Assise	9
Georges Goyau	Les étranges Destinées du Livre des *Conformités*	68
Édouard Jordan	Le premier siècle franciscain	90
Étienne Gilson	La Philosophie franciscaine	148
Pierre Pourrat	La Mystique de saint François. . .	176
Dominique Tardi	La Poésie franciscaine de langue latine.	203
Paolo Arcadi	Les Laudi	229
Le P. Leone Bracaloni ..	Saint François et l'Art	245
Louis Gillet	Nouvelles études sur la Basilique d'Assise	268
Louis Bréhier	Les Missions franciscaines au Moyen âge.	288
Pierre de Cenival	La Mission franciscaine du Maroc .	309

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 30 SEPTEMBRE 1927
PAR F. PAILLART A
ABBEVILLE (SOMME).

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
OVERSIZE.BX4700.F6S22 C001
SAINT FRANCOIS D'ASSISE PARIS
3 0311 00079 6214

WITHDRAWN

BX 4700 .F6 S234 1927

Saint FRancois d'Assise

3 0311 00079 6214